حمید حمید

الهیّات دیالکتیکی

مسائلی چند از جهان شناسی فلسفی

تشیع شیخی

چون کتاب بدلیل وجود نسخ دیگری از آن
در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
بر اساس قرارداد ۹۲۷۴۰ جهت استفاده
به کتابخانه طرف قرارداد، منتقل گردید.

الهیات دیالکتیکی

(مسائلی چند از جهانشناسی فلسفی ایرانو شیعی)

الهیات دیالکتیکی

حمید حمید

چاپ اول

بیادبود دویست و دهمین سالگرد
تولد حکیم نامدارالهی و فرزانه‌ی
اندیشمند ایرانی شیخ‌فلاسفه متأله
احمداحسایی بنیان‌گذارجهان‌شناسی
و الهیات دیالکتیکی .

٤

فصل اول

الهیات و اشاراتی دیگر

داستان ورود من به اقلیم جهان‌شناسی و تفکر غنی و اندیشگی والای تشیع و مالا شیخیه یکی از جالب‌ترین و موفقیت‌آمیزترین سفرهای معنوی من در جهان فلسفه است. اجمال‌سخن اینکه درست پانزده سال پیش از این هنگامیکه من منطق مارکس‌گرایی را برای توجیه بسیاری از حرکات تاریخی و جریانهای فکری نارسا یافتم طبعا" و باقتضای جوهرفلسفی‌که طی بیست‌سال از بهترین ایام زندگیم از آن برخوردار شده بودم کوشیدم تابا توجه به میراث فرهنگی ایرانی و موازین و اصول قطعی که در عقلیات قرانی یافته بودم و همچنین با توجه به دریافتی که از "تاریخ" تحصیل‌کرده‌بودم چهارچوبی برای تاریخ و اندیشه تدارک ببینم. چنین قصدی که لزوما" به ارائه‌ی "فلسفه‌ای برای تاریخ" می‌انجامید مرابه‌ژرفای دست‌نایافتنی‌فرهنگ ایران از یکسو و به‌جهان‌ذلال و بیکران و پرهیبت‌تشیع و از آن‌پس جهان‌شناسی شیخیه راهبر گردید.

چنین وصولی زمانی روشنگرانه تحقق‌یافت که من خطوط بسیارکلی و ناپخته‌ای از فلسفه تاریخ‌دلخواه‌رابعنوان مقدمه‌ای در آغاز کتابم "علم

تحولات جامعه" بدست انتشار سپردم و در آنجا بود که مقوله‌ی انتظار و ملت منتظر و "قهرمان روشنفکر" بعنوان مایه و پرچمدار و روح واقعی تحقق انتظارات بعنوان تنها فلسفه‌ای که میتواند جامعهٔ انسانی و جامعه‌انسان در مشرق‌زمین را به سرزمین نجات فلاح راهبر گردد و معضلات تاریخی و فکری و روحی او را توجیه کند به بحث گرفته شد. طبیعی‌است ازتاریخ انتشارآن مقدمه‌ناپخته تا امروزکه من تمامیت آن‌فلسفه تاریخ را درجهان‌شناسی شیخی و بویژه در مقوله‌ی نابغه‌آسای "امامت" و مهدویت و درپی‌آن مفهوم نجات‌ـ دهندهٔ " وحدت‌ناطق" یافته‌ام فرصت‌های فراوانی بود که عناصر بسیار دیگری‌نیز دراین جهان‌شناسی‌یابزبان‌روشن‌تر دراین "امامت‌تامهٔ دیالکتیکی" بیابم که براستی چون منطقی میتوانست "فلسفه انتظار" مراسامان دهد. از آن میان و باعتقاد من اساسی‌ترین آن‌عناصر "جامع‌نگری" و "واقع‌گرایی" ناب و دیالکتیک غنی و پرتوانی است که جهان‌شناسی‌شیخی درمیانه انواع جریانهای فکری و مکتبهای بزرگ اندیشه چه در مشرق و چه در غرب بسبب برخورداری از آنها ممتاز و یگانه است.

جهان‌شناسی جامع‌نگر واقع‌گرای دیالکتیکی که امامت و مهدویت چون روحی سرشار از زندگی و جلال به آن حیات بخشیده است تنها ویژهٔ آن تشیع واقعی و باطنی است که تعالیم شیخیه ازطریق آثارنامدارانی چون شیخ احمد احسایی، سید کاظم رشتی و متفکر نامدار حاج‌محمدخان کرمانی مظهر و نماینده آنست.

بجرئت می‌توان گفت که درمیان تمامی جریانهای‌فکری که درتاریخ اسلام کوشیده‌اند براساس تعالیم باطنی‌قران و سپس آموزشهای امامان برحق

زمینه‌ها و جنبه‌های گوناگون حیات‌اجتماعی ،موجودیت‌فردی و نظام هستی و آفرینش و جریانهای زیستی و فکری و جسمی انسان را توجیه‌کنند هیچیک بجز جهان‌شناسی تشیع شیخی نتوانسته است از منطق‌واحد ، قوانین اساسی معین و الگوی غیرمتناقض و سازگار برخوردار باشد و بدینطریق در حل معضلات مربوط به عالم وجود و مقولات اندیشه و ساختمان‌اجتماعی زندگی از نظم فکری "جامع " هدفدار و مبتنی بر قوانین عینی عالم سود بجوید .

ناگفته پیداست جهان‌شناسی شیخی بدین سبب از این سرشت برخوردار است که اولا "توحید دیالکتیکی را بعنوان‌قالب و ضابطه و الگویی که نبایدازآن تخطی‌کرد ترازوی‌قضاوت قرار داده و آنگاه از طریق شناخت باطن و جوهر و جان جهان‌شناسی تشیع آنچنان که قران و عقل اخبارموید آنست ، به‌بازشناسی جهان و پیونداجزاء بظاهرمتناقض و متضاد عالم‌وجود آغاز کرده است .

درک منطقی و آگاهی از قوانین عمومی حاکم بر عالم است که جهان‌شناسی شیخی را احتمالا" برای نخستین بار در تاریخ اسلامی به‌این باور راهبر میشود که جهان بزرگ و انسان بعنوان جهان کوچک به یکسان از قوانین‌و اصول واحدی تبعیت می‌کنند . ناگفته پیداست که چنین اعتقادی اگر چه صریحا" از اخبار ائمه بزرگ تشیع منبعث شده است مع‌الوصف اساس‌آن از توحید دیالکتیکی‌ای ناشی شده‌است‌که جهان‌شناسی شیخی با تمامیت‌خود برآن استواراست[1]. "دراینجا فایده دقیقه‌ایست‌و آن‌اینست‌که خدای‌سبحانه

۱ــ حاج‌محمدخان کرمانی متفکر نامدار ایران در سلسله دروسی که در سال ۱۳۱۰ ایرادکرده‌اند بتفصیل این‌نکته را مورد شرح قرارداده‌اند و براساس

انسان را نمونه عالم کبیر قرار داده و از هر چه که در عالم است حصه و قبضه‌ای و خلاصه‌ای در آن است . . . . . پس چیزی نیست که مختص به‌یکی از اینهاباشد دون دیگری. بلی ممکن‌است دریکی ازاین دوجهتی فی‌الجمله غالب باشد بهمین اندازه که تمیزی دارند ولی دیگری هم فاقد آن‌جهت نیست و نقصی ندارد. بلکه هر دو در این جهت هم کاملند الا اینکه یکی کاملتر است. پس هرچیزی که از یکی برمی‌آید از دیگری هم برمی‌آید . . . و اینست معنی فرمایش پیغمبر (ص) "مثل اصحابی کالنجوم بایهم اقتدتیم اهتدیتم "و قول‌خداوند "بالنجم هم یهتدون اولئک‌الذین هدی‌الله‌فبهدیهم اقتده[1]" نسبیت اجتماعی، و اصل "همه جهان زنده "گرایی نه‌بعنوان میراث ناپخته‌ای که مغرب‌زمین از یونان گرفته است بلکه به‌عنوان جوهره‌ای دیالکتیکی که قران و عقل اخبار ائمه حکایت‌کننده آنند چنان درجهان‌شناسی‌تشیع شیخی بهم‌آمده‌است که هرگزامکان‌کمترین‌غریبگی یاناهمخوانی منطقی در آنها نمیتوان یافت. مع‌الوصف بسیار زوداست که ما دراین‌فصل این عناصر اساسی را در جایگاههای واقعی و برحق‌خود آنها شناسائی‌کنیم زیرا که حتی در هر بحثی از این جهان‌شناسی چنانچه همبستگی عقلی و سازوارگی منطقی اجزاء و عناصر آنرا موضوع‌رعایت قرارندهیم این‌جهان‌شناسی را از تمامیتی شناختی‌که لازمه‌ی آن‌است خلع‌کرده‌ایم و این‌تقصیری است که من دست‌کم میکوشم تاسرحد ممکن از آن پرهیز کنم. با اینهمه‌در

این بیت از اشعار امیرالمومنین علی علیه‌السلام.

اتزعم انک‌جرم صغیر و فیک‌انطوی العالم الاکبر

به بیان هماهنگی و همقانونی جهان و انسان کوشیده‌اند. رجوع شود به مواعظ ۱۳۱۰ صفحه ۳۷۶ به‌بعد چاپ سعادت کرمان.

۱ــ رجوع شود به رجوع‌الشیاطین. صفحه ۸۶ ــ ۸۷.

بیان این حقیقت میتوان پیش‌دستی کرد که الهیات دیالکتیکی منبعث از قران و جهان‌شناسی جامع‌گرای و رئالیستی که ساخت‌کلی تشیع شیخی برآن قرار و مدار گرفته است و پایه‌های آن بر عقلیات اخبار امامان برحق استوار شده است نه تنها در کلیت اعتقاد بلکه در جزءجزء مسائلی که از جالب فرزانگان شیخی به‌بررسی گرفته شده است جاری و ساری و حاکم است لذا سخنی تماما" برحق است اگر بگوییم در تلاطم پر از حرکت و پویای مسائل و مقولات اساسی که به جهان برین و عالم‌زیرین‌ارتباط مییابد برای شیخیه قران و خبر و بزبان قطعی‌تر توحید دیالکتیکی و منطق عقلی‌اخبار بعنوان ملاک ثابت و مطلقی است که همه مسائل جهان ضمن برابر نهی با آنها سنجیده می‌شود .

از این بیانات صریح می‌توانیم این حکم قطعی‌وکلی را ارائه کنیم که در جمیع امور از نقل و عقل و کشف و در همه آنچه در عوالم مراتب مختلف وجود به مدرکی از مدارک و یا مشعری از مشاعر مشهود ومعلوم افتد از جبروت و ملکوت و ملک‌جهان‌شناسی شیخیه امام را بعنوان مظهر و وجه متعین عقل مطلق و فرمان مسجل میزان قرار میدهد و دقیقا" تنها به‌لحاظ همین مشخصه بارز است که باجهان‌شناسی‌تشیع شیخی نه‌تنها برای‌تاریخ و حرکات آن و نه‌تنها برای جهان طبیعت و علم بطور کلی بلکه برای "انسان‌شناسی" و الهیات وجودشناسی نظریه‌ای ارائه می‌شود که می‌تواند عصری کاملا" انقلابی را موجب‌شود و تنها ازاین‌نظرگاه است‌که این‌جهان‌شناسی میتواند و باید از ناحیه تمامی روشنفکران و فرزانگان که در آشوب بی‌سازمانی جهان معاصر جستجوگر نظمی عقلائی ، واقع‌گرا و پویا هستند ،

اقبال شود. اطلاق عناوینی چون "دیالکتیک" "جامع نگر" و واقع گرای به جهان‌شناسی تشیع شیخی: عناوینی که من با اصرار در انتساب قطعی آنها باین مکتب پافشاری می‌کنم در حقیقت چنان با جوهر و باطن این جهان‌شناسی عجین شده است که گوئی تجزیه ذهنی آنها از مسائل مطروحه در این نظرگاه نیز امکان‌پذیر نیست. شاید با قطعیت بتوان گفت که درتاریخ تفکر فلسفی بویژه در قلمرو اسلامی تنها با جهان‌شناسی تشیع شیخی است که نظریه‌علمی و جهان‌نگری مبتنی بر "باهم‌نگری" اشیاءاعمال‌شده است.

حاج‌محمدخان فرزانه‌ای که در حقیقت به خمیره اصلی جهان‌نگری شیخی شکل و سازمان داده است در بیان تفاوت اصلی این مکتب با دیگر مکاتب فلسفی و بویژه دربیان خصوصیت "جامع نگری" تشیع شیخی مینویسد: "حکمت ما حکمت الهی‌ای است که شامل جمیع چیزها می‌شود جمیع علمها در آن می‌افتد. حکمت ما چنین حکمتی است.... علم طب، علم‌نجوم علمیه، عملیه. جزئیه کلیه علوم ریاضیه، طبیعیه جمیع اینها جزو همین حکمت است و خارج از این نیست. بجهت اینکه اصل این علم و حقیقت این علم آن نور الهی است، آن نور واحد است که ساری و جاری درکل اینها می‌شود. جاری در جمیع میشود و در هریک از اینها بلباسی و صورتی جلوه میکند. پس نه این است که این عرضی‌ازاعراض‌باشد که پهلوی عرض دیگر بگذاری یا فردی از افراد باشد که تو نزد فرد دیگر قرار دهی بلکه نوری است که هرگاه در دست کسی آمد آنرا در جمیع چیزها جاری‌وساری می‌کند.... مثلی برای تو می‌گویم که واقف بشوی.... نگاه کن به جسم مطلق این جسم مطلق بعد از اینکه جلوه‌میکند بعرش بحسب قابلیت عرش

صورتی "عرشی" بخود میگیرد. بعداز آنکه همین جسم درماده عرش جلوه‌گر شود ماده آن در آنجا حاصل می‌شود و اگر در صورت جلوه‌گر شود صورت می‌شود و ورای ماده قرار می‌گیرد. . . . همچنین هریک از اینها را که تو به آن صورت و وضع که قرار داده شده است ببینی . . . . جمیع اینها هر یکی یک جلوه‌ای است از جسم مطلق و جسم مطلق در اینها به این صورت پیدا شده است. همچنین در زحل که نگاه بکنی بزحلیت ظاهر شده است بلکه بهمان‌تفسیر پیشتر درماده این‌فلک بمادیت در صورتش بصوریت در هیئت ترکیبیه به هیئت‌ترکیبیه درممثلش بممثلیت برحاملش‌بحاملیت درتدویرش به تدویریت در جرم کوکب بجرم کوکب و همچنین در متممات غیر در هر یک که جلوه کرده است در همان صورت که بایست جلوه کرده است. پس همه جلوه جسم مطلق است در کل اینها. هریک را که نگاه‌بکنی جلوه‌جسم مطلق است و غیرازجسم مطلق نیست. . .حالا یک‌عامی می‌آید و می‌ایستد و بهمان هیئت فلک به‌نگاه‌کردن می‌پردازد. بشکل آن نگاه‌میکند. وضعش را ملاحظه می‌کند و از دیگر جهات آن غافل است و بااین‌وصف میگوید من هیئت میدانم و علم هیئت‌دارم. و اما علم‌هیئت‌او چیست، همین است که می‌گوید فرضا" فلان فلک پنج‌دایره دارد و دیگری بیست دایره دارد. دیگری بهمین کواکب نگاه می‌کند و میگوید من علم‌نجوم دارم وکس‌دیگری است که باصل خود این فلک نگاه می‌کند و ماده این فلک و صورت این‌فلک و کیفیت ترکیب این دو را با هم می‌نگرد و می‌گوید من علم طبیعی دارم و علم ضم و استنتاج حاصل کرده‌ام کس دیگری به علم تعلیمی نظر می‌کند و می‌گوید علم ریاضی حاصل کرده‌ام . . . . و همه اینها در همین فلک نگاه

می‌کنند و هریک یک‌جلوه از جسم را می‌بینند و یک‌گوشه‌اش را میبینند واینها هیچیک ندانسته‌اند که:

همه اینها بسته بهم است تا فلک‌نباشد ماده‌آن معنی‌ندارد‌صورت آن معنی ندارد. تا این دوترکیب نشوند فلک‌نمیشوند و فلک پیدانمیشود تا نظر پیدا نشود قران نمیشود تا حرکت‌پیدا نشود این‌دوایر معنی ندارند تا این‌دوایر نباشند حرکات مختلف پیدانمیشوند تااین قرانات پیدانشوند این شعلات مختلفه معنی ندارند. تا حرکات‌مختلفه پیدانشوند آثار معنی ندارد و بدین ترتیب می‌بینی که همه یک‌چیز است و نهایت این گوشه‌ای‌را دیده است و آن دیگری گوشه‌ای دیگر.... اما علم‌ما و علم مشایخ‌ما علم به "جسم" است. بعد از آنکه علم بجسم را پیدا کردند میگویند ما علم به "کل" را داریم...[1]

نقطه‌ی علم یا آنچه همه جهان هستی در جلوه‌های گوناگون خود تظاهراتی از آن بشمارمی‌آید. اساس و مبنای علم‌المعرفه‌ایست که جهان‌شناسی شیخی بآن متوجه است. زیرا که همچنان که بکرات از طریق متون اساسی این مکتب توضیح شده است تشیع واقعی که عقل عالم و جان عالم وجوداست نه‌بیانگر ظواهر بلکه مبین‌راستین آن‌سنگ‌بنائی است‌که آفرینش برآن افراخته شده است لذا شناخت قطعی جلوه‌های هستی تنها با و از طریق درک و دریافت آن نقطه اصلی که جوهروجود است امکان می‌پذیرد. باین سبب است‌که‌مکرر تاکید شده‌است‌که همینکه نقطه دست کسی آمد دیگر چراغ دست اوست. چراغ را برمیدارد و برهرچه که افکند آن را می‌یابد و

۱ــ ر.ج دروس تاویل‌الاحادیث جلد اول صفحه ۴ ــ ۶

احکام آن را میشناسد .

اگر که این براستی سخن برحقی است لزوما" خود جهان شناسی شیخی نیز فارغ از جلوه‌های گوناگونش‌برنقطه‌ای اساسی مبتنی است که هر کوششی بقصد شناسایی آن ناچار به‌شناخت آن‌نقطه است .و ما هرگز تردید نمیکنیم که الهیات و وجودشناسی با تمامی مشخصه دیالکتیکی‌اش و امامت و ناطقیت واحدی که موضوع "انتظار" تمامی تاریخ‌بشری‌است آن‌نقطه اساسی و حیاتی است که باید کلید و منطق شناخت‌جهان‌نگری شیخیه و تشیع ذلال و غنی آن قرار گیرد . با اینهمه اگر نتوانیم زبان ویژه‌ای را که متون‌شیخی با آن تحریر شده‌اند و علم‌الاصطلاحی که مفاهیم عالی این جهان‌شناسی در قالب آن مجال بروز یافته‌اند دریابیم یقینا" از همان آغاز در همان ورطه‌ای درخواهیم غلطید که مردان‌بسیاری گاها" عالما" و گاه از روی غفلت و غرض بر آن افتاده‌اند .

علم‌الاصطلاح و زبان

اقتضائات عدیده‌ای زبان جهان‌نگری شیخي را از زبان عامی که متون فلسفی اسلامی تاکنون بآن نوشته و القاء شده‌اند متفاوت ساخته است که هر پژوهنده‌ای الزاما" در آغاز هر پژوهشی باید برموز و بواطن مفاهیمی که از طریق این زبان ارائه میشوند آشنائی یابد .

چه بسیار سوء تفاهمات که طی دویست‌سال تاریخ‌پیدائی این مکتب بدلیل بیتوجهی بهمین زبان و رموز آن‌بوجود آمده و چه فتنه‌ها که بهمین سبب انگیخته شده است .

احتمالا" بدلیل پیشگیری ازهمین‌گونه فتنه‌هاست که میبابیم متونی

و رسالاتی از جانب مشایخ این‌سلسله با قصد تاکید این مهم نوشته‌وانتشار یافته است . برکنار از هرگونه جانبداری‌که پاره‌ای را خوش وپاره‌ای را گران بیاید من موکدا" معتقدم که نظرگاهی که با چنان مفاهیم و نقطه نظرها و مسائل اساسی و بدیعی آراسته شده است الزاما" نمی‌توانسته است از همان قالب گویشی و اصطلاحی سود بجوید که ازلحاظ جوهره‌فکری که ازطریق این جهان‌شناسی ابراز میشده است تماما" غریبه و بیگانه بوده است . به همان معنی که مفاهیم اشراقی مکتب سهروردی نمی‌توانسته است در چهارچوب زبانی حکمت ارسطویی بیان شود بهمان معنی ولی بسیار اساسی‌تر مفاهیم عالی تشیع شیخی نمیتوانسته است بزبانی ابراز شود که در اسارت مغلطات مشایی و قشری از سرزندگی و شادابی خلع گردیده است .

توجیه روشن و تاکید قاطع حاج‌محمدخان در آغاز رساله‌ی ناصریه که خود حکایتی از یک وجههٔ نمایان مکتب شیخیه در مبارزه ضد استعماری است ودرتحقیق‌بزرگ‌دیگری‌من از آن سخن می‌گویم روشنگر این‌تفاوت زبانی و اصطلاحی‌است .در آنجاست که این نکته بصراحت آمده است که :

"اهل هرعلمی را اصطلاحاتی است بخصوص و عرفی‌معین وطالبان آن‌علم باید اول واقف بر آن اصطلاح‌شوند پس ازآن شروع‌به آن‌علم نمایند و هرگاه اصطلاح را ندانند از آن‌علم بهره‌ور نمیشوند . مثل اینکه اهل هر مملکتی زبانی دارند خاص که اگر کسی زبان ایشان‌را ندانند از کلامشان بهره نمی‌برد و بسا اهل علمی در نزد خود اصطلاحی داشته باشند که اگر به آن اصطلاح نزد جاهل سخن بگویند ایشان را تکفیر کند و لایق صد طعن و لعن بداند . با اینکه در اصطلاح خود درست سخن گفته‌اند مثل این که شخص

نحوی اصطلاحی دارد که فعل را مثلا" " عامل " می‌خواند و کننده کـار را "فاعل" می‌گوید و "معمول" نیز می‌خواند. اگر از او سئوال کنی که کلمه "فعل‌الله" مثلا" ترکیبش چیست و عامل چه و معمول که می‌گوید "فعل" فعل ماضی است و "الله" فاعل او و "فعل" در "الله" عمل‌کرده‌واو رارفع داده پس"الله" معمول است و در اصطلاح خود حق گفته‌است و درست ولی اگر این‌سخن را نزد عارفی که اصطلاح‌نحو را نداندبگوید او را تکفیر و لعن می‌کند که خدا معمول فعل نمیشود و در واقع خدا عامل است و در فعل او عمل کرده است و برطبق مدعای خود آیه و حدیث هم می‌خواند و ادعای اجماع هم میکند و عوام مسلمین هم همه تصدیق‌او را دارندکه خدا عمل‌ـ کننده در همه چیز است و چیزی در خدا عمل نمی‌کند و نحوی هرچه بگوید که دین من هم همان است که شما می‌گوئید ولی این اصطلاح علم من است و ضرر بتوحید نمیکند از او نمی‌پذیرند. پس باید انسان قبل از شروع در هرعلمی اصطلاح اهل آن علم را تعلیم بگیرد و بعد در کتب مصنفه در آن علم نظر کند. و لازم هم نکرده است که اصطلاحات اهل علوم بـا لغت درست درآید زیرا که لغت وضع اولی است و اصطلاحات‌وضعی دومین‌است. در لغت "ماء" میگویند و مقصودشان "آب" است. فیلسوف هنگامیکه کلمه "ماء" را بکار می‌برد و قصدش از آن "روح" است و گاه‌نیز حکیم‌الهی "ماء" می‌گوید و مقصودش از آن "ماده" است. چون این مسلم شد عرض‌میکنم که شیخ‌جلیل‌ـ احمد احسایی ـ علمی خاص اظهار فرمودند و اصطلاحی خاص دارند که از اخبار و آثار اهل‌بیت سلام‌الله علیهم استنباط فرموده‌اند. و اصطلاح خود را تعلیم فرموده‌اند باهلش و غیراهل آن علم آن اصطلاح

را نمیدانند . . . بسا در یک مسئله با اصطلاح ده‌علم سخن‌گفته‌اند . گاهی باصطلاح فلاسفه سخن گفته ، گاهی باصطلاح ریاضی از هندسه و نجوم و هیئت و اسطرلاب و رخایم و مناظر و و مرایا و گاهی باصطلاحات دیگر. پس شخص تا این‌علوم را نداند و آن‌اصطلاحات را تعلیم‌نگیرد ازمطلب ایشان چیزی دستش نخواهد آمد . و راز این عمل هم این بوده که اهل علوم اصطلاحاتی که کرده‌اند همه بروفق حکمت نبوده و دلالت بر علوم حقیقیه بطور مطابقت نداشته پس اگر جمیع بیان را به یک اصطلاح بیان‌میفرمودند بطور کمال بر مطلبشان دلالت نمیکرد . بنابراین نظر کردند به علوم و از هرعلمی اصطلاحی که دلالت بر مطلبشان بطور کمال داشته باشد همان را اخذ فرمودند !

اینک جای کمترین تردیدی باقی نمی‌ماند که ورود به اقلیم این جهان‌شناسی راه ورسمی دیگر می‌طلبد و توان و قابلیت‌دیگری میخواهد که چنانکه تاریخ نمایانیده است نصیب همه کس نبوده است و بسیاری از آن نتوانسته‌اند برخوردار باشند . با چنین دورنمائی نه چندان روشن اما هشدار دهنده است‌که من میکوشم درسطح یک‌مقاله پاره‌ای‌از مسائل اساسی را که این‌مکتب طرح بحث کرده است و به‌آنها ممتاز و مشخص است سخن بگویم . در جمع بندی معدود مسائلی که در اینجا به گفتگو قرار داده شده است بیش‌از هرچیز آنچه‌که قصد بوده‌است اینکه مسائلی‌وسئوالاتی انتخاب شودکه بیش از هرمقوله‌ی دیگری جهان‌شناسی‌شیخی را تشخص و برجستگی

۱ــ رجوع شود به رساله ناصریه در تحقیق معاد جسمانی .از حاج‌محمدخان کرمانی . چاپ دوم ــ ۱۳۷۵ صفحه ۶ ــ ۷ .

بخشیده است و آنرا در میانه مکاتب و برداشتهای گوناگون ازمسائل حکمت و فلسفه و آنها که بنحوی با روح تشیع ارتباط می‌یابد ممتازو سرآمد ساخته است .گفتنی است‌که اگرچه من الزاما" گهگاه دراینجا به‌اختلاف و تفاوت‌ـ هائی که این جهان‌شناسی با نحل و نظریات مختلف دیگر چون معتقدات کسانی چون ملاصدرای شیرازی درشرق و درزمینه فلسفه‌تاریخ با نامدارانی در غرب دارد اشاره میکنم مع‌الوصف هرگز قصد یک‌مطالعه‌تطبیقی که خود کاری حیاتی و عظیم است نبوده است و این چیزی است‌که من خواسته‌ام تا نسل پژوهشگر معاصر ایران خودآگاهانه به آن تن دردهد .

الهیات اقلیم دیالکتیک

میراث غنی و سر به‌مهری که از جهان‌شناسی تشیع شیخی درزمینه الهیات و وجودشناسی باقی‌مانده‌است به‌تنهائی یکی‌ازگنجینه‌های‌گرانبهای فرهنگی است که قوم ایرانی بتاریخ انسان و اندیشه هبه کرده است .میگویم "هبه" زیرا که براستی آنان که پایه‌گذاران جهان‌شناسی شیخی بودند در آنچه که به جامعه و انسان بخشیدند جز رهائی و آزادی خود آنان از چنگ ستم برده‌داران اندیشه و نمایندگان عقب‌ماندگی و خرافات و کوردلی نخواسته‌اند ونطلبیده‌اند .بیهوده‌نیست‌که چهارنسل‌مشایخ‌شیخیه‌جان‌ومال و رفاه روحانی و آزادی خیال را به بهای این رهائی‌اجتماعی‌در گرو مبارزه نهادند و خفت‌ها و تحقیرها و نابکاری‌های نمایندگان جهالت و ستم را به جان خریدند .به‌تحقیق یکی‌از اعاظم فکری و توانمندترین‌مواریث اعتقادی که از جانب شیخیه به‌جهان‌فکر ارزانی شد و همان به از جاکنده شدن سپاه بیخردان و ظاهر بینان قشری‌گرا انجامید الهیات و وجودشناسی ژرف ،

جامع و دیالکتیکی تمام‌عیاری بودکه به ناگهان پس از هزار و اندی سال نظرگاهی طرازنوین برای شناخت و نگریستن به‌مسائل‌الهی و ماوراءالطبیعه ارائه می‌کرد.

فارغ از پویائی دیالکتیکی که بنحوکاملا "آشکار و عیانی درسراسر بحث از الهیات و وجودشناسی دراین‌نظریه مواج و جاری‌وساری است عنصر اصلی و پایداردیگری درآن نیز پدیدار است که همان جلال و اهمیت نظری بیمانندی باین جهان‌شناسی ارزانی می‌کند و آن اینکه، الهیات شیخی در مقام توجیه تماما" جامع نگرانه ازمسائلی که قرنهاست‌بعنوان‌توحیداندیشه‌ـ های بزرگ را بخود مشغول داشته است می‌کوشد تا از آنچه که الهیات است زمینه و عبورگاهی عقلی برای تثبیت یک امام‌شناسی واقع‌گرا و اصیل فراهم آورد. امام‌شناسی؛ چیزی که براستی‌باطن و روح‌جهان‌شناسی شیخی‌است هسته ای مرکزی است که هرمسئله هرچقدر هم که اساسی چون فرع و شعاعی از آن تلقی می‌شود. با درک این حقیقت است که بیان هانری کربن که به راستی پیشگام مطالعه و شناخت این جهان‌شناسی باید به شمار آید اهمیت دیگرباره‌ای می‌یابد آنجا که معتقد است این جهان‌شناسی "بانظری وسیع قصد دارد درپیروان معرفتی باطنی از امام و مظهریت او بوجود آورد. و توام با این معرفت کامل روحانیت‌ومعنویت ایشان را تقویت‌واحیا نماید... تنکابنی که شیخ احمد احسایی را از وجوه طراز اول می‌داند و "سرآمد" میخواند می‌گوید شیخ تمام سعی خود را بکار برده است تا از حکمت الهی شیعه و فلسفه ترکیبی کند. و حال‌آنکه خلاف این نظریه سطحی مراد شیخ چیز دیگر بوده است آنچه که شیخ در تدارک الهیات عظیم خود کوشش در

بیان آن کرد این اصل اساسی و تعیین‌کننده بود که مسئله ولایت بمنزله‌ی نتیجهٔ مستقیم و حقیقت مثبته‌ی مسئله نبوت است و دیگر آن که وحی‌های قرآنی مثل تمام آنچه که به پیغمبر وحی میشد ظاهری دارد و باطنی و شان امامت و ثمرهٔ تعلیمات ائمه اینست که مردم را بسوی‌باطن هدایت و بباطن وحی آشنا سازند. ولایت و نبوت هردو در شخص‌پیغمبر جمع است اما امر رسالت منحصرا" ابلاغ و اشاعه ظاهر است در صورتی که صفت و خصیصه ی ولایت تعلیم باطن است. دایره‌نبوت با آخرین پیغمبر ختم میشود و دایره ولایت با امام اول شروع می‌گردد[1].

باین دلیل هنگامی که متون شیخی مربوط به امام و مالاتولی و تبری بمطالعه گرفته می‌شود نخستین‌خصیصه‌ای که آشکاراخود رامینمایاند پیوند دیالکتیکی و پویا و تامه‌ای است که امام را با تمامی مظاهر و جلوه‌های عالم هستی از الهیات تا ذرات درون اتم مربوط می‌سازد.

"پس امام است که واقف بر کل است و محیط به کل است ، مطلع بر محل است و امام است که اول جمیع چیزها باو اشراق می‌شود. فیض او بر جمیع چیزها می‌تابد و هرچیزی فیض از او می‌گیرد و لاغیر و فیضها همه از خدا میرسد باو و بواسطه او به جمیع کائنات می‌رسد و چیزی نیست مگر اینکه‌از او مستفیض می‌شود."[2] زمانی‌که خط سیر عنصر امامت از عالی‌ترین مراحل الهی مقترن با مشیت به حوزه حیات اجتماعی امتداد می‌یابدامام

۱ــ رجوع شود به رساله شیخی از حکمت الهی شیعی. از پروفسورهانری‌ــ کربن. ترجمه دکتر فریدون بهمنیار چاپ ۱۳۴۶. صفحه ۷۸ ــ ۷۹.
۲ــ رجوع شود به مواعظ از حاج‌محمدخان کرمانی سال ۱۳۱۰ چاپ سعادت کرمان صفحه ۲۵۲ ــ ۲۵۴.

و مقوله‌ی امامت وجهه‌ای چنان پرجلال می‌گیردکه تنها بااو و بامنطق اوست که میتوان به‌همه حرکات تاریخی و بهمه فرازونشیب‌های‌زندگی جامعه وقوف یافت.

"پس لامحاله آن مقامی که از برای ایشان‌است باید واقف برجمیع امت خود باشد.... میشود که کسی امروز درمیان شما بایستد وبگوید منم حجت خدا، منم فرمانفرمای، منم آن کسی که خدا بر شما واجب کرده که امرش را اطاعت کنید معذالک خبر آسمان را نداند، از ضمیر تو خبرنداشته باشد. از ظاهر و باطن توآگاه نباشد؟.... ازاین‌جهت است که امام‌زمان عجل‌الله‌فرجه هنگامی که بسوی شیخ‌مفید آن نامه رفیع را نوشتند و در آن یادآوری فرموده بودند که شیعیان هرگز وحشت نکنند، اندیشه نکنند، در جمیع حالات در برابر نظر ما هستند در معرض شنوائی ما هستند، یعنی می‌بینیم ایشان را، فراموش از ایشان نمیکنم در هرحالی از حالات ملتفت حال ایشان هستیم.... این به چه علم است...این‌نیست مگر به احاطه و اطلاع که مطلع است برکل اشیاء، هیچ چیز نیست که برایشان پوشیده باشد. از این‌جهت است که عالم به جمیع ذرات موجوداتند، عالم به جزءجزء کائناتند[1]"

چنانکه گفتم درک‌واقعی این‌مقوله یعنی نقش‌حیاتی و رهایی‌بخشی که امام و امامت در جهان و حیات انسان ایفا می‌کند تنها در شرح جامعی که حکمت‌الهی‌شیخی ازالهیات و مسائل‌تابعه‌آن ارائه میدهد دست‌دادنی است. اما یک نکته را بعنوان کلید درک الهیات تشیع شیخی میتوان‌گفت

۱ــ همان کتاب صفحه ۲۵۴.

و آن اینکه تنها از طریق امام شناسی به آن معنی که جهان شناسی شیخی ارائه میکند امکان پذیر است تا از الهیات و تمامی مسائل مربوطه به وجودشناسی دیالکتیکی و جامع نگر و واقع گرای مستتر درآن دریافتی درست فراهم آورد. زیرا که اندیشه امام شناسی و درک معرفت امام مقدم بر هرچیز براین محور دور میزند که چهارده معصوم به هیئت خود عالم امکان را پرکرده اند و در دنیای هستی وجود دارند که از لحاظ وجودی و حقیقت وجود بر ظهور مجازی اشخاصشان در این دنیا مقدم است. بعبارت دیگر قبل از اینکه یکی بعد از دیگری اشخاصشان در این عالم خاکی جلوه گر شود وجودی ازلی و ابدی دارند. ایشان اسماء و صفات الهی هستند. ایشان ایادی خدا و افعال فاعلیه و عوامل تکوین اند[1].

بدینطریق است که تصور چهارچوب نظری بنام الهیات یا متافیزیک به آن معنی که جامعه اسلامی از فارابی تا ملاصدرای شیرازی میشناخته است درقبال آنچه که حکمت الهی و جهان شناسی شیخی ازالهیات ترسیم میکند چیز کاملا" غریبه ای است و هرگز با تصوری ارسطویی و مشابی از الهیات نمیتوان بدروازه های عظیم و رفیع حکمت الهی شیخی راه یافت. زیرا درآنچه که درآنجاست جهان دیگری و دنیای مجلل و شگفتی است که تنها پاکیزگان و آنان که خویش را از همه قیود و آلایشهای انیت و "خودپرستی" و مفاهیم قشری و ظاهری تهی کرده اند میتوانند بعنوان طلبه گانی که شوق آموختن و دوست داشتن دارند به آن قلعه رفیع راه بیابند. قطعات فراوانی

۱ــ رجوع شود به مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی. از پروفسور هانری ــ کربن ترجمه دکتر فریدون بهمنیار. چاپ ۱۳۴۳. صفحه ۸۸ ــ ۸۹.

از متون تشیع شیخیه را میتوان نشانه داد که درآن پیوند دیالکتیکی الهیات و امام شناسی جامع نگر و واقع گرای متجلی است . از آن جمله است این قطعه ازمیراث دار کنونی این جهان شناسی که درتوجیه خبری ازامام ابوجعفر(ع) باین مضمون که "بما عبادت شد خداوند وبما شناخته شد خداوند وبما توحید شد خداوند" مینویسد :

خداوند چون قابل درک و احساس خلق نبود ایشان را قائم مقام خود در میانه خلق قرار داده که از جانب خداوند ادا و تبلیغ نمایند و یا هرچه خلق ازمراتب بندگی باید اداکنند نسبت بایشان انجام دهند.چنانچه امام امیرالمومنین (ع) در صفت پیغمبر (ص) فرمود واداشت اورا درمقام خود درهمهٔ عوالم او در ادا کردن زیراکه ابصار او را ادراک نمیکردند وخاطرهای افکار بر او احاطه نمیافتند . حال با آنچه از مقامات و درجات آن بزرگواران میدانیم که مقام ایشان در اعلای خلق است و اول ما خلق الله اند و قبل از خلقت آسمان و زمین و عالم و آدم خداوند آنان را خلقت فرموده و جای حقیقی ایشان در آنجاست و از طرفی خود را می بینیم که در اسفل خلق افتاده ایم و در همین حدود محسوسات و مشهودات خودمان که همه دریک حدودند بازمی بینیم همین که یک چیزی اندکی بالاتر و لطیف تر ازچیز دیگر باشد دیگر آن لطیف برای آن کثیف قابل درک نیست و کثیف از وجود لطیف خبر نمی شود مگر آنکه واسطه ای بین آنها پیدا شود . مثلا" آتش که از اجسام لطیف است همه جا هست و در اندورن همه اجسام هست ولی ظاهر غلیظ اجسام از آن خبری ندارد و می بینی که با اینکه آتش در اندرون همه چیز هست ظاهربسیاری از اجسام سرداست و بی خبراز آتش اندرون خود هستند

و بواسطه اینکه قدری غلظت آنها کمتر شده مثل شعله باخبراز آتش درونی خود شده‌اند و صفات آتش در آنها پیدا شده حال وقتی که می‌بینیم میان دوجسم غلیظ و لطیف این‌چنین تباین است ببین بین ما و مقام اول ما خلق‌الله چقدر تباین زیادتر خواهد بود و ابدا" احساس و ادراک آن خلق را نمیتوانیم بکنیم که فعلی نسبت باو انجام بدهیم یا ندهیم . . . . و اگر بخواهید شمه‌ای‌ازاین‌مراتب‌رابدانید دراین‌فرمایش حضرت‌امیرالمومنین(ع) که در شان امام‌فرموده تامل کنید که میفرماید : ظاهر او امری‌است‌که مالک آن نمیتوان شد و باطن آن‌غیبی است که ادراک نمی‌شود ، یگانه روزگارش است و خلیفه خداوند در نهی‌و امر اوست . مثل او پیدا نمی‌شود و بدلی برای او برنمی‌خیزد .کیست‌آنکه بمعرفت‌ما نایل شود و درجهٔ مارا میشناسد و منزلهٔ ما را درک میکند . الباب و عقول حیران‌شده‌اند و فهم‌ها درآنچه میگویم سرگردان‌شده‌اند . . . .علما تقاصر کرده‌اندوشعرا زبان‌گیر شده‌اند و بلغا گنگ شده‌اند . . . و زمین و آسمان تواضع کرده‌اند ازوصف‌شأن‌اولیا . وآیا شناخته‌میشود و یا وصف‌کرده‌میشود یا دانسته‌میشود یا فهمیده میشود یا درک‌کرده میشود یا مملوک میشود کسی که شعاع جلال کبریاست و شرف ارض و سما . . . . و همان حضرت درباره خود میفرماید . ظاهر من امامت است و وصیت و باطن من غیب است و ممتنع و ادراک نمیشود . . . و هرچه از انوارتوحید درعالم منتشر است ازشعله این چراغ توحیدنما ـ یعنی‌امام ـ برما تابیده و هرتوحیدی که ما میکنیم و با علی مشاعر خود احساس‌یگانگی پروردگار را می‌کنیم همه آنها صدای قرائت پیغمبر است (ص) خداوند باو فرموده "قل‌هوالله احد" و مصباح مقام اوست که از شرق و غرب نور خود را

نگرفته‌است و مراد از زجاجه و مشکوة درجات امامان است که نور توحید نخست بآنها رسیده است و از ایشان بخانه‌های علم ایشان تابیده و آن خانه‌ها شیعیان بزرگ ایشانند که نور علم امامان نخست بایشان میرسد. لذا برای کسی دسترسی بایشان که در اعلی درجه عالم اناسی هستند میسر و مقدور نیست و دسترس ایشان شیعیان بزرگ هستند که خداوند آنها را واسطه بین آنها و سایر خلق قرار داده و برای رسیدن بآن "قریه‌های" مبارکه‌ای است که امر به سیر در این قری فرموده آنجاکه میفرماید: وجعلنابینهم و بین القری التی بارکنافیهاقری ظاهرة و قدرنا فیهاایسر سیر و افیها لیالی وایاما آمنین یعنی بین مردم وبین قریه‌هایی که آنهارا مبارک گردانیدیم قریه‌های ظاهری قرار دادیم و مقدر کردیم در آنها سیر را. سیر کنید در آنها شبها وروزها در حالیکه ایمن هستید. پس محل سیر ما در این قریه‌هاست. چون فعل و فاعل و مفعول هرسه در یک جا باید باشند و آنچه از ایشان درنزد ماست و محسوس و مدرک ما است نور ایشان و شعاع ایشان یعنی شیعیان ایشان است[1].

چنانکه بروشنی پیداست دراین قطعه بصراحت میتوان حرکت ناب دیالکتیکی‌ای را یافت که الهیات و مالا توحید ناب را از طریقی عقلایی به امام و از آن به "شیعه‌ی بزرگ" که رکن رکین حیات معنوی انسانی است پیوند میدهد و آن جلال دست‌نایافتنی معنوی را در وجود امام و از طریق او در وجود شیعه بزرگ عینیت و تحقق و واقعیت می‌بخشد. بدین لحاظ است که براستی درگذشتن از چنین موضعی و پرداختن به "الهیات" زمانی که آن از

۱ــ رجوع شود به‌دوستی از حاج عبدالرضاخان ابراهیمی ص۴۰ ــ ۴۳

همه عناصر سازنده‌اش نظیر "امام" و شیعهٔ بزرگ" مجرد شده باشد کاری دشوار و بعبارتی ناشدنی است. با اینهمه خود پایه‌گزاران جهان‌شناسی شیخیه کوشیده‌اند برای آنکه از توحید و الهیات عظیمشان تصویری به عامه ارائه کنند به‌چنین کوششی بگرایند و من اگر در این فرصت میکوشم که از الهیات و توحید تشیع شیخی مجرد از امام‌شناسی و عناصراصلیه دیگرش سخنی بگویم باعتبار جراتی است که از متون خودآنها تحصیل‌کرده‌ام. در بررسی مقوله یا میدان معرفتی الهیات است که هرپژوهنده‌ای از همان آغاز تفاوت آشکار فیمابین جهان‌شناسی موردبحث و نحل‌ومکاتب فکری و فلسفی و مذهبی دیگر اسلامی و غیراسلامی را درمییابد. زیراکه خلاف رسم معمول در این جهان‌شناسی است که الهیات و امر "توحید" بعنوان جوهر و باطن آن موخر برمقوله‌ی معرفت‌العلم و علم‌شناخت یابزبان روشن‌تر چون "تاری" همبافته با "پود" علم‌المعرفه زمینه و جوهر اصلی "خدا شناسی" تشیع شیخی را تدارک می‌بیند. دیالکتیک "توحیدو علم‌المعرفه" هنگامیکه هیچ قوه نظری نابغه‌آسایی نتواند آنها را از یکدیگر تفکیک کند یکی از مشخصات تشیع شیخی درمقوله‌ی الهیات است. بیهوده نیست که متن کلان و عظیمی که براستی بقیمت درنمیآید چون "دروس‌لب‌اللباب" و "دروس‌ینابیع‌الحکمه" باین امر اختصاص داده شده است تا مقوله‌ی "احد" و "علم" پیش از هر مسئله‌ی دیگری به تحقیق و پژوهش گرفته شود.

هنگامیکه حکیم حاج‌محمدخان در شرح و دروس لب‌الاباب باین‌امر تاکید میکند که "خداوند عالم جل‌شانه احد است و اصل معنی احد همین است که درک کرده‌نشود و احاطه‌نکند چیزی به‌او و ابدا" چیزی با او شمرده

نشود و اصل لازمهٔ احساس این است که تو با محسوس خود در یک عرض باشی ، از او چیزی پیش تو بیاید و از نزد تو چیزی پیش او برود . پس تو منفعل از او بشوی پس او را درک کنی[1]" این‌نکته مسجل میشود . که حکمت الهی شیخی و الهیات آن نمیتواند پیش از آنکه مسئله "علم" و فروغ و کیفیت و حدود و انواع آن معین شود موضوع شناسایی قرار گیرد .

قبول روشنگرانـــه‌ی بنیانگذاران تشیع شیخی ازاصل دیالکتیکی حرکت "در همه‌کائنات و موضع تعیین‌کننده "تضاد" درشناخت علم‌المعرفه جای کمترین تردیدی باقی نمیگذارد که‌علم‌رایج مدارس درعالی‌ترین‌وجهه خود و با تنوع روش شناختی که از آن برخوردارند درقلمرو الهیات‌شیخی وسیله‌ای سخت ناکارآمدند . چه در همان دروس لب اللباب و متون دیگر است که‌بتصریح تائید شده است که "بعداز آنکه تو صاحب روح شدی و حی شدی و روح‌تو انفعال از چیزی پیداکرد واجد میشود چیزی را که‌ازآن منفعل شده است و اسم آن ادراک میشود و **انفعال پیدا نمیشود مگر در صورتیکه‌تو و مدرک تو از یک سنخ باشید و از یک ماده باشید تا اینکه دریک‌عرض باهم مذکور بشوید . اگر دوچیز از یک ماده نباشد در یک عرض نخواهند بود** و ناچار باید یک "جامعی" میانه آن دو باشد . . .اشیاء به‌اضدادخود شناخته میشوند چنانکه گفته‌اند یعرف‌الاشیاء باضدادها[2]" اگر چنین است چه علم خداوند به کائنات و اشیاء و چه علم انسان به "احدیت" باید از نو برپایه

۱ــ رجوع‌شود به دروس‌لب‌اللباب از حاج‌محمدخان‌کرمانی .جلداول صفحه ۲ ــ ۳

۲ــ رجوع شود به‌دروس‌لب‌اللباب. از حاج‌محمدخان کرمانی‌جلداول صفحه ۳ و ۱۷ .

های طراز نوینی پی‌ریزی شود و طبقه‌بندی دیگری از انواع علوم بعمل آید و این مهمی است که علاوه بر مشایخ نامدار پیشین میراث‌دار کنونی جهان‌شناسی کرمان نیز بآن همت گماشته است و من باقتضای رعایت ترتیب ذاتی معمول در این جهان‌شناسی پیش از پرداختن به مقولهٔ "الهیات و توحید و وجودشناسی" مسئله "علم‌المعرفه" و علم‌شناخت را از نقطه نظر این سلسله به مطالعه میگیرم.

نخستین از آنچه که در این موضع از گفتگو باید یادآوری شود این است که جهان‌شناسی شیخی بسته باینکه از علم در قلمرو مربوط به سلوک و رفتار اجتماعی انسان سخن بمیان آورد، یا ازعلم بعنوان یک‌روش شناخت و وسیله‌ی معرفتی از جنبه‌ها و دانشهای‌گوناگون قصدکند طرزتلقی و طبقه‌بندی کاملا" جدیدی را ارائه میدهد. اما بهرترتیب علم از این نقطه‌نظر که بعنوان یک وسیله شناخت برای‌آدمی مطرح‌شود یا بعنوان‌خزانهٔ شناختی که در خداوند ذاتی است و یا فعلی از افعال خداوند برای آگاهی به‌احوال و مشیت و رفتار مخلوق تلقی شود از لحاظ جهان‌شناسی تشیع شیخی اساسا" به سه‌طبقه یا سه نوع کلی تقسیم شده است.

نخستین از این علوم عبارت است از "علم ذاتی" و دومین‌آن "علم ازلی" و سومین نیز عبارت‌است از "علم‌حادث" که خود این سومین یعنی علم حادث از سه وجه یا سه طبقه خاص و معین فراهم آمده است. گفتنی‌است که سه‌وجه ویژه "علم‌حادث" یعنی "علم‌انطباعی" و "علم‌اتحادی" و "علم‌احاطی" چه از لحاظ چهارچوب کلی علم‌المعرفه شیخی‌وچه اساسا" از لحاظ ارزش‌واهمیت علمی که درحیات روزمره و اجتماعی و زندگی معرفتی

آدمی دارند از ارزش نمایان ویژه‌ای برخوردارند و میتوانند بعنوان یکی از "بازیافت‌های" علمی و بزرگ مشایخ این جهان‌بینی ثبت تاریخ شوند.

الزاما" بعهدهٔ ماست که در این فرصت اجزاء اصلی این ساخت علم‌المعرفتی‌بآن‌معنی که ازجانب میراث‌دارمعاصر جهان‌شناسی تشیع شیخی شرح و توجیه شده است به مطالعه گرفته شود. به بیان علامه عبدالرضا ـ ابراهیمی که مسئولیت‌های خطیر زنده نگاهداشتن این‌مکتب را باتوانمندی قابل‌ستایشی پذیرفته است آنچه که جهان‌شناسی شیخی از آن به "علم" تعبیر می‌آورد چند چیز است:

اول: علم ذاتی خداوند که عین ذات‌اوست و همانطورکه ذات او مجهول‌الکنه است واحدی از آحاد مطلع برآن نیست. و همانطور که سخن گفتن در ذات خداوند جایز نیست سخن‌گفتن در علم ذاتی او هم که عین ذات اوست جایز نیست چون معانی سخنهای خلق هم خلقند و خلق را در ذات باری‌تعالی راهی نیست و اینکه گفته میشود که خداوند در ذات خود عالم‌است ازاین جهت است که کسی نپندارد که جاهل است و کمال توحید نفی صفات از اوست که ابدا" هیچ سخنی در آن نگویند حتی علم او را در ردیف علوم خلقی قرار ندهند و قسم آن نشمرند.

دوم: علم ازلی خداوند است که کمال اوست و هرچیزی را بنفس خود آن چیز در مکان و حدخود آن‌چیز میداند. چنانچه خداوندمیفرماید: " احاط بکل‌شیئ‌علما". وهمهٔ‌چیزها معلوم اویند پیش از آن که آنها را موجود و مکون بفرماید. چنانچه از امام روایت شده است‌که خداوند بود و چیزی غیر از او نبود و درازل عالم بود بآنچه آن را تکوین فرموده. پس

علم او بآنچه تکوین کرده پیش از بوجودآمدن او مثل علم اوست به‌آن بعد از آنکه آنرا تکوین کرده است. وباز خبری است از امام رضا (ع) که بود خداوند عزوجل علم او سابق براشیاء از قدیم قبل از آنکه خلقت بفرماید آنها را از این روایات برمی‌آید که اشیاء قبل‌ازآنکه مخلوق‌باشند معلوم علم ازلی خداوندند و بنابراین حالت معلومیت‌آنها برای‌خداوند قبل‌از حالت مخلوقیت آنهاست و در مقام معلومیت خود علم خداوند و کمال او هستند و فهم و ادارک آنها در مقام مخلوقیت‌آنها و دروقت موجودبودن آنهاست و هیچگونه علم‌واطلاعی برقبل‌از "**وجود خود**" یعنی "**علم ازلی**" خداوند نمیتوانند داشته‌باشند فقط **بخود** یاهرچه **وجود پیداکرده** میتوانند "علم" پیداکنند و این علم ازلی خداوند همان است که خداوند میفرماید: ولا ـ یحیطون بشیٔ من‌علمه‌الابماشاء یعنی احاطه پیدانمیکنند به‌چیزی از علمش مگر بآنچه خواسته. چون "**آنچه را که خواسته**" **همانها هستند که** "**موجود شده‌اند**" و آنها را بعرصهٔ کون آورده و چه بسیار معلوماتی برای‌خداوند هستند که آنها را موجود نمیفرماید و فقط همانها را که بر وفق حکمت است بوجود می‌آورد. بهرحال هیچ یک از موجودات واقف بر این علم خداوند نمی‌شوند مگر هرچه از آن را بعرصه وجود بیاورد و این علم عین‌ذات است و جزءجزء نیست و قابل استثنای از آن نیست و احاطه به آن مطلقا" ممکن نیست و این علم "**علم‌ازلی**" اوست که کمال اواست وبآن همه‌چیزهارا خلق فرموده و بآن همه‌چیزهاچه‌موجودشده و چه موجود نشده میداندو ذره‌ای در آن علم تغییری پیدا نمیشود.

سوم: علم حادث است و آن علم مخلوقات به "**خود**" و سایر "**خلق**" است

و این علم است که خداوند خلق را شریک در آن قرار داده است. چنانچه امام تاکید میفرماید که:

برای خداوند علمی‌است‌که‌آن را غیر ازاو نمیداند و علمی‌است که آن را ملائکه مقربین و انبیاء مرسلین میدانند و ما آن را میدانیم. و علم اول علم ازلی و علم دوم علم "حادث" است و این علم حادث تعریف‌آن **حضور معلوم در نزد عالم است** و آن بر "سه‌قسم" است.

الف: علم انطباعی است و ترتیب حصول آن اینست که شبحی از شیئ خارجی به‌یکی از حواس ظاهره یا باطنه ما می‌رسد. مثلا" درختی که درمحل خود قرار گرفته شبح و تصویری از آن بچشم ما میرسد و روی شبکیهٔ چشم ما چاپ و منطبع می‌شود و روح حیوانی ما که در جمیع اعصاب ما و از جمله عصب شبکیه نافذ است مصور بآن صورت می‌شود و صورت خود را که بصورت درخت منقش به نقش آن شده است‌احساس میکند و درواقع "**معلوم**" او صورت "**خوداوست**" که‌بروفق صورت‌درخت است و درخت‌خارجی"معلوم" او نیست و روح"**علم بصورت خود**" پیدا کرده است و همان را که احساس کرده علم به‌آن پیدا کرده و "**خود درخت**"خارجی رااحساس‌نکرده. چون در آنجا نبوده است و"**زمان**" این‌روح با "**زمان معلوم**" او یکی است و هر دو در یک"آن" از آنات زمان هستند. ولی با آن "**موجود خارجی**" لازم نیست همیشه در یک زمان باشند.

مثلا" ستاره‌ای که سی‌هزارسال طول می‌کشد تا نورش‌بزمین‌ما برسد و تصویرش در چشم ما بیفتد و آن را به‌بینیم و علم‌بآن پیداکنیم چه‌بسا در ظرف این مدت از میان رفته و از هم پاشیده شده باشد و درزمانی که‌تصویر

آن را در چشم خود احساس میکنیم ابدا" موجود نباشد و بهرحال نفس‌آن ستاره معلوم ما نیست بلکه معلوم ما تصویر آن است و "**عالم**" و "**علم**" و "**معلوم**" هرسه در یک آن از زمانند و همین‌که آن صورت محو شود آن علم و آن معلوم نیز از میان میروند و وقتی که چشم از درخت بگردانیم چشم‌ما و روح حیوانی ما جاهل بدرخت می‌شوند و عالم بتصویر چیز دیگری که در آن دوم در آن افتاده میشوند. باین قسم از علم "علم‌زمانی" میگوئیم و علومی که با حواس باطنه خود پیدا میکنیم نیز ازهمین‌قبیل هستند. مثلا" با چشم می‌بینیم طفلی بسوی مادرش میرود. روح حیوانی ما به این منظره که در شبکیهٔ چشم ما منطبع شده و روح بآن صورت مصورشده "علم زمانی" پیدا می‌کند و بیش از ظاهر آن صورت چیزی نمی‌فهمد ولی معنای آن را که با این صورت همراه و در باطن آن وجود دارد منتقل بروح بالاتری که نافذ در آن است و آن را "**روح برزخی**" می‌گوئیم مینماید و شبح معنی این‌حرکت بر روح منطبع میشود و روح آن معنی یعنی "**محبت بین طفل و مادر**" را احساس میکند و این صورت "**محبت**" صورت خود روح برزخی و "**معلوم**" او و حاضر در حضور "**اوست**" و "**زمان**" روح با "زمان" آن صورت یکی است و هردو در یک "آن" قرار دارند. همانطور که "**علم اشیاء زمانی**" به یکدیگر "**انطباعی**" است علم "دهریات" هم نسبت بیکدیگر "انطباعی" است.[1]

۱ــ از آنجا که در این فصل به مسائلی چون دهر و زمان و سرمد و بسیاری مقولات اساسی دیگر جز به اشاره پرداخته نمی‌شود و این مسائل و بسیاری امور نظری و فلسفی دیگر در این جهان‌شناسی بنحوی کاملا" متفاوت با جهان‌نگری‌ها و نحل فکری دیگر نگریسته شده است لذا خواننده مشتاق‌را به مجموعه متون شیخی رجوع میدهم و بویژه برای مسئله سرمد ودهروزمان به رساله اول از مجمع‌الرسل فارسی شماره ۱ چاپ کرمان مراجعه شود.

مراد از دهریات چیزهایی هستند که فوق زمانند و مقید بقید زمان نیستند مثـل جسـم مطلق که آن را در همه اجسام جزیی چه امروز و چه دیروز و چه فردا ثابت می‌بینید و زمان بر آن نمی‌گذرد و درهمهٔ ازمنه هست. یا مثل نفس انسان که آن را در همه حالاتش چه در گذشته و چه حال و چه در آینده ثابت میبابید و بر او زمان نمی‌گذرد و گذشت زمان بر بدن او یا روح برزخی اوست و بهرحال علم دهریات هم نسبت بیکدیگر مثل علم حسن به نفس حسین از نوع "علم انطباعی" است.

ب: قسم دوم از علوم حادث "**علم اتحادی**" است که خود شیئ "اثر" شیئ دیگر باشد و مثل تقریبی آن مثل "نورآفتاب" وآفتاب است. چنانچه آفتاب و نور آفتاب را ذیشعور و حساس فرض کنیم دراینصورت همین که نور خود را درک میکرد علم به آفتاب پیدا میکرد. چون خود او شبح آفتاب است و علم هم بنابرآنچه گفتیم علم بهمان شبح است و معلوم شبح است نه صاحب شبح پس هنگامیکه نور بخودعلم پیداکند بهآفتاب علم پیدا کرده است و "خودش" با "خودش" متحد شده است. این نوع علم را "**علم ـ اتحادی**" میگویند و مثال صحیح آن علم افراد است به "مطلق دهری" که فوق آنها است. مثلا" آب یکی از افراد جسم مطلق است. اگر آب شعور داشته باشدهمان خود را که احساس بکند جسم را درک کرده و خودش جسم مطلق نیست، بلکه شعاع جسم مطلق است و همانطور که در همهنورها منیر دیده می‌شود در هرآبی جسم مطلق دیده می‌شود و همهآبها شعاع ونورجسم مطلقند و علم آنها بخودشان که نور جسم مطلقند علم به جسم مطلق است ولی خود جسم مطلق را که فوق آنهاست و در آنَ مقام ذکری ندارند درک

نمیکنند. این نوع علم از افضل علوم است.

ج- قسم سوم از علوم "علم احاطی" است نظیر علم هر "مطلقی" بافراد خودش. مثلا" جسم مطلق اگر دراک باشد بهمه اجسام جزئیه علم احاطی پیدا میکند. چه همیشه در همهٔ آن "افراد" حاضر است و در هر کدام نظر کنی آن را می‌بینی و مقید بزمانی دون زمانی نیست یا مثل علم نفس انسان بهمهٔ احساساتی و ادراکاتی که به مشاعر ظاهره و باطنهٔ خود کرده و دارد. یا بهمهٔ اعمالی که از او سرزده چون در همهٔ آنها حضور دارد و همه آنها "**حضور**" او هستند و در قیامت که توجه خود را از دنیا برداشته همه اعمال خود را حاضر می‌بیند. مصداق این علم است آنچه خداوند در صفت مجرمین در قیامت میفرماید: یافتند آنچه را عمل کرده بودند حاضر در آنها.

بنابراین هرچیزی نسبت بآنچه دون درجه اوست یعنی با نوار و اشعهٔ خود و صفات و اعمال خود علم احاطی دارد و نسبت بآنچه فوق او است یعنی به منیر خود و واسطهٔ وجود خود "علم اتحادی" دارد و نسبت به چیزهایی که در ردیف و عرصه خود او هستند ممکن است "علم انطباعی" پیدا کند.

اینک که این گروهه‌بندی ازعلوم دانسته‌شد الزاما" باید بدرجات ملک خداوند نظر کنیم و ببینیم که چه مراتبی فوق چه مراتبی قراردارند و بدینترتیب کیفیت علم هریک را شناسایی کنیم. در این‌مورد باید بگوئیم که در "**ماسوای**" خداوند علم ازلی خداوند قبل‌ازهمه‌مخلوقات‌است و خداوند بآن علم که سابق برهمه مخلوقات‌اوست مخلوقات را آفریده‌واول مخلوقات

"مشیت" خداوندعالم است‌که عبارت از "خواست" خداست و آن را خداوند بعلم خود خلقت فرموده و اول "دانسته" و بعد "خواسته". بیان امام‌ـ موسی‌بن‌جعفر (ع) اشاره باین نکته است آنجا که در پاسخ از چگونگی علم خداوند فرمود: دانست و خواست و اراده فرمود و مقدر فرمود و قضا فرمود و امضاء فرمود پس امضاء فرمود آنچه را که قضا کرده بود و قضا فرمود آنچه را مقدر فرموده بود و مقدر فرمود آنچه را که اراده فرمود. پس بواسطهٔ عملش مشیت‌موجود شد و به مشیت او اراده پیدا شد و باراده او تقدیر شد و بتقدیر او قضا و به‌قضای او امضاء واقع شد. پس "علم" قبل از "مشیت" است و مشیت دوم و اراده سوم و تقدیر واقع است برقضا بامضاء[1]. همه‌آنچه که درسلسله مراتب خلق‌ازمشیت‌به‌بعدقراردارندمراتب‌علم‌حادث خداوندند ومشیت اولین حوادث است.

بنابراین همه آنچه که از مراتب حدوث و خلق‌هستند تماما "تحت مشیت قرارگرفته‌اند و داخل در مقولهٔ "ماشاء" هستند و بهمین‌لحاظ امکان احاطه و تعلق علمی بآنها هست و علم احاطی به آنها تعلق می‌گیرد و این حقیقتی است که خود خداوند بآن تصریح کرده است آنجا که می‌فرماید: احاطه نمیکنند بچیزی‌ازعلم‌او مگربه "ماشاء" یعنی آنچه که "خواسته". پس علم بآنچه خواسته اگر چه هنوز اراده نفرموده‌باشد و علم به آنچه که اراده فرمود اگرچه هنوز تقدیر نفرموده باشد و علم به آنچه تقدیر فرموده اگرچه هنوزقضانفرموده و علم به‌آنچه‌قضا فرموده‌وهنوز امضاء نفرموده و علم بآنچه امضاء فرموده همه اینها امکان حصول‌علمی به آنها برای خلق هست

۱ـ رجوع‌شود به کتاب‌المبین جلد دوم صفحه ۵.

و تمامی اینها تحت کلمهٔ "هرچه هست و هرچه خواهد بود" قرارگرفته‌اند. بروشنی میتوان دید که حوزه جهان‌شناسی و علم‌المعرفه تشیع شیخی تاچه حد گسترده و بیکران است و خلاف تنگ‌نظری‌های مکاتب فلسفی دیگرچه در قلمرو اسلام وچه درجهان‌غرب چگونه "قابلیت شناخت‌عالم" توسط انسان با پویاترین و دیالکتیکی‌ترین وجهی مورد اعتقاد و باور این جهان‌شناسی است. علم‌المعرفه شیخی تا بدانجا درقلمرو ماوراءالطبیعه دست‌میبازد که بتاکید معتقداست میشود علم پیدا کرد که خداوند چه اراده فرموده ولی نمیشود علم حتمی پیدا کرد آیا تقدیر آن را هم خواهد فرمود یا خیر. میشود علم پیدا کرد که چه قضا فرموده است ولی نمیشود علم حتمی یافت که امضاء هم خواهد فرمود یا نه نمیتوان دامن این قسمت ازبحث را برچید مگر آنکه دقیقا" این واقعیت را یادآوری کرد که علم‌المعرفه شیخی چون تمامی چهارچوب نگرشی آن بدون آنکه "امام" وجهه‌ای تعیین‌کننده درآن داشته‌باشد وجودعینی ندارد. زیراکه‌این امام است‌که‌بعنوان "علم" خداوند و بعنوان قائم‌مقام فعل خداوند حاکم مطلق معرفت خلق و واسطهٔ شناخت صفات و اسماء و افعال خداست. اگر باعتبار اخبار و آیات قطعی‌الصدور و مسلم که جهان‌شناسی شیخی باستناد آنها هر حکمی را صادر می‌کند این حقیقت مسجل را بپذیریم که "امام" درحوزه علم‌المعرفه همان‌مشیت است آنگاه میتوان تصویری مجلل و با شکوه از علم‌شناخت‌شیخی فراهم‌آورد. از آن جمله است خبر قطعی مردی از امام باقر که فرمود: ای‌جابر بودخداوند و چیزی غیر او نبود و نه معلومی بود و نه مجهولی. پس اول آنچه‌ابتدا فرمود از خلقی که خلق کرد آنرا آن بودکه خلق‌فرمود محمد را وخلق‌فرمود

"ماهل بیت" را با او از نورش. و همچنین روایتی بی‌خدشه از امام علی(ع) در صفت "امام" باین بیان که: امام مبداء وجود است و غایت آن وقدرت پروردگار است و مشیت او و ام‌الکتاب است!

برای قصدی که من در این وجیزه دارم سخن از علم‌المعرفه شیخی تا بهمین اندازه بسنده است و بگمان ما با داشتن این چهارچوب از ساخت معرفت‌شناسی و علم شناخت این جهان‌شناسی اینک‌میتوان باآرامشی نسبی به دنیای عظیم الهیات این مکتب و رود کرد و از آن وجهه از این نظرگاه نیز تصویری ارائه کرد.

الهیات. دیالکتیک فعلیت

تا بهمان حد که عبور یک دانشجوی فیزیک از نمایش ایستا و آرام جهان بیرونی یک ذره بـدرون پرغوغا، مهارنشدنی پویا و هیجان انگیز آن بهت‌انگیز، زیبا، و پر از جلال و شگفت است با قیاسی بمراتب عظیم‌تر چنین‌است وضع دانشخواهی که برآن است تا ازاقلیم‌الهیات‌ایستاو قالب‌بندی شده و منطقی سنتی کسانی چون ارسطو و ابن‌سینا و ابن‌رشد وفارابی و دیگران از این گروه به سرزمین ناآرام، با جلوه‌هایی سرشار از بیکرانگی و زیبایی و آرامش‌دهنده و هیجان‌انگیز الهیات تشیع شیخی ورود کند.

احتمالا" باین سبب هست که کمتر کسی مگر آنکه براستی سالهای

۱ـ بیگمان از دستگاه عظیم علم‌المعرفه شیخی من جز خطوطی کلی چیزی ارائه نکردم و همهٔ آنچه را هم که در این‌باب گفتم از شاهکاربینظیر علامه حاج‌عبدالرضا ابراهیمی بنام، نصرة‌المومنین فصل مربوط به "علم" نقل کردم. با اینهمه یادآوری میکنم که تدارک یک تحقیق جامع وبزرگ درباره "علم‌المعرفه" و علم شناخت از نظرگاه جهان‌شناسی شیخی مستلزم وارسی هزاران صفحه شاهکارهای بزرگ از متون مشایخ شیخی‌است و این‌کاری است که نسل جوان و مشتاق امروز ایران باید رسالت انجام آن‌را بعهده بگیرد.

صادقانه از سرچشمه زلال معرفت مشایخ شیخی نوشیده‌باشد توانایی آن را مییابد که ازالهیات و وجودشناسی این جهان‌شناسی تعریفی که به‌راستی همان باشد که مشایخ شیخیه خواسته‌اند ارائه دهد. و باز یقینا" به همین سبب هست که طی دویست‌سال کسانی‌که از درک باطن‌تشیع ناتوان‌بوده‌اند و بیش‌از آن جهان ناایستای آن بـا روح جامد و اندیشهٔ ناتوان آنان تماما" بیگانه بوده است درمقام معارضه با آن برخاسته‌اند.

من در این موضع ناچارم جمله‌ای را به‌مضمون‌از هانری کربن که به ویژه در این مقام بکار می‌آید نقل کنم.

جهان‌شناسی شیخی مانند نسیمی حیات‌بخش بروجودتشیع میوزد اصول عقاید این جهان‌شناسی برای ملابرغانی‌ها دریافتنی نبود زیـرا ساختمان‌و شاکلهٔ آنان بهیچوجه برای فهم مسائل معنوی آماده‌گی نداشت. کربن تصریح میکند که هنگامیکه ملابرغانی‌قزوینی تائیدکند که اصول عقاید شیخیه با عقاید ملاصدرای‌شیرازی یکی‌است ازاین‌بیان بخوبی آشکارمیشود که او نه کتابهای شیخیه را فهمیده است و نه مطالب ملاصدرا را. آنچه را که کربن تنها در زمینه پاره‌ای مسائل از اصول عقاید شیخیه یادآوری‌میکند در قلمرو الهیات آن با صراحت بیشتری مطرح است و عجالتا" من جز این چاره‌ای نمیبینم که در این وادی گام گذارم شاید روح مقدس امامان برحق مدد کند که از این اقلیم بیکران دست‌تهی بازنگردم آنچه را که درپژوهش از الهیات شیخی الزاما" باید قبل از هرچیز بآن توجه داشت این است‌که "توحید" و "خداشناسی" چون دومقوله‌ای‌که کاملا" شناخت‌های جداگانه‌ای را میطلبند باید مورد توجه قرار گیرند.

اینکه آیا جهان‌هستی را "خالقی" است یانه تماما" با صحبت از اینکه چنین "خدا" و "خالقی" چیست و چگونه است دو روی یک سکهٔ بهم بسته‌اند که دینامیسمی دیالکتیکی "بهم بسته" و "ازهم جدا" یشان ساخته‌است خلاف عرف عامی که چهارجلد کلان "ارشادالعوام" رابهترین و معتبرترین مرجع یکدوره‌کامل جهان‌شناسی تشیع شیخی میشناسد: عقیده‌ای‌که حقیقتا" هم برحق است، من معتقدم متون‌گرانبهای دیگری درمجموعهٔ سلسلهٔ آثار مشایخ این جهان‌شناسی وجود دارد که بویژه ازلحاظ بررسی تماما" دیالک‌تیکی، جامع‌نگرانه و واقع‌گرای که از الهیات و وجودشناسی در آنها بعمل آمده است بی‌نظیر و شاهکارهایی هستند که به‌قیمت در نمی‌آیند و نظیر و مانند ندارند.

سه‌جلد عظیم ینابیع‌الحکمه و دوهزارصفحهٔ نیم‌ورقی دروس‌آن‌که تنها ابهت ظاهریش شگفت‌انگیز است و دوجلد کلان و گرانبهای "دروس‌لب‌اللباب" ازاین گروه آثارند که چه‌بسیار افراد نادری که روح تفکر فلسفی و معرفت ناب علمی در آنها بصورت جوهری ذاتی درآمده باشد قادرند جرئت و توانایی ورود در اقلیم افسون‌کنندهٔ آن بیابند. با اتکاء باین متون است که من می‌کوشم باجمال از دو وجه ویژه الهیات و "خداشناسی" شیعی ایرانی‌که‌مشخصه‌ی‌واقعی جهان‌شناسی شیخی است تصویری‌تدارک به‌بینم. بقصد چنین مهمی نخستین ازآنکه باید انجام داد اینکه بکوشیم نظرگاه این جهان‌شناسی را دربارهٔ "خدایی" که خالق، حاکم و جاری‌وساری‌در تمامی عالم وجوداست شناسایی کنیم وسپس علت وسبب‌های عقلی و منطقی چنین "الزامی" به "خداداشتن" جهان هستی را بمطالعه بگیریم.

تاکید مکرر این جهان‌شناسی براین است که از بدیهات است که موالیدی که متولد می‌شوند در این عالم ، نبوده‌اند ، پس پیدا شده‌اند و هیچ صاحب حسی باین واقعیت جاهل نیست . پس جمیع جماداتی کـه از عناصر مرکب شده‌اند اعم‌از جمادات تامه یا غیرتامه و نباتات ساقه‌دار تا بی‌ساقه و حیوانات کامل مانند چهارپایان یا غیرکامل مانندحشرات وجمیع آدمیان‌وموجودات مخلقه تمام‌شده یاغیرمخلقه مانند سقط و برزخهای‌میانه اینها جمیعا " **حادثند** " و " **نبوده‌اند** " و بعد بوجودآمده‌اند . هیچ جاهلی در این امر شک نمیکند تا چه رسد به دانایان وهمهٔ این موالید ازعناصری فراهم آمده‌اند که دراین عالم وجود دارند و پیش‌از پیدایش این موالید تعین‌خاصی در "نفس‌عناصر" برایشان وجود نداشت . بدیهی است کـه وجود این موالید به‌فساد و بازگشت به "اصل" خودشان منتهی میشود واین حقیقتی است که با حواس‌ظاهره نیز میتوان مشاهده کرد . این عناصری‌که موالید ازآنها ترکیب میشود پس‌از ترکیب " بر" حال" نخست و "صرافت" خود باقی نمی‌مانند بلکه بیکدیگر تبدیل می‌شوند و در میانه آنها "کنش" و "واکنش" ، تفاعل و انفعال واقع می‌شود و صورت دیگری که اصطلاحا "به صورت پنجمین مشهود است از آنها حاصل‌میشودکه آب نیست خاک نیست آتش نیست ، هوا نیست و اگرچه مرکب از "تمامی‌اینهاست "مع‌الوصف‌هیچ یک از عناصر بتنهایی نیست . بلکه چیز دیگری است که "حادث" است و حاصل از این اجتماع اینهاست . پس تردیدی وجود ندارد که آتش‌تبدیل و دیگرگون میشود و وجود آن بفساد می‌گراید و هوا و آب و خاک مستحیل

میگردند و وجودشان فاسد میشود و مجموع اینها "چیزهای دیگر" می‌شود . پس آن مولودی که از اینها حاصل شده است نیز خود فاسد میشود و باصول خود برمیگردد و درخاک‌فاسد می‌شود و به خاک جدیدی دیگرگون می‌شود و آب جدیدی و هوای جدیدی از این تغییر و تبدیل و حرکت و "شدن" و "استمرار" بی‌پایان و زایل‌نشدنی و پویا "حادث" می‌شود . زیراکه رطوبات همین "مولود" است که بخار میشود و بخار آن بباران تبدیل می‌گردد یابه "هوا "تغییرشکل‌میدهد و آشکارا پیداست‌که خاک آب‌سیال میشود که نخست استحالهٔ آن به املاح است و صورت بعدی املاحی آب روان است و بخار وجه‌بعدی تبدیل همان‌آب است و هوا صورت‌پسین همان‌بخار و این‌ها امری است محسوس و همچنین هوا باری دیگر به‌آب تبدیل‌میشود همچنانکه‌هوای جوف‌قرع مقطر میشود و آب میشود و همزمان با انعقاد آن در اجزاء خاکی بخاک تغییرشکل میدهد و غلیظ و منجمد میشود مانند سنگ مرمر و نمک و آنچه از آب در چاهها و نهرهای بندمانند سجیل و مروارید و نظایراینها. پس تغییرو استحاله بعضی از این عناصر به‌بعضی دیگر و فسادوجودی‌آن‌ها و تجدد و "بازسازی" آنها بعد از فساد امری‌است محسوس که‌باچشم غیر- مسلح دیده میشود و به استدلال نیازمند نیست .

آسمانها نیز مانند اجسام زمینی برای آنها طولی است و عرضی و عمقی و کمیتی و کیفیتی و جهتی و رتبه و مکانی و زمانی جز آنکه درجهت بالا هستند و در صفات مذکوره از اجسام زمینی لطیف‌ترند و اگر کسی منکر وجود آسمانها شود منکر وجود ستارگان و سیارات نیست زیرا که آنها مانند چراغهای مشتعلی هستند که جسمانیند نهایت اینست که بزرگتر و لطیف‌تر

هستند و تفاوت دیگری ندارند و مراد ما از "جسم" همین است وجسم غیر از این چیزی نیست و مشهود است که این ستارگان دارای حرکات "متضاد" هستند از مشرق بمغرب و از مغرب بمشرق و از بالا به‌پائین و از پائین ببالا در حرکتند. بعضی از آنها سلب می‌شود و دوباره روشن می‌شود و دارای رنگهای گوناگون و طبایع مختلف هستند از سردی و رطوبت و گرمی و سختی و گاهی جمع می‌شوند و زمانی متفرق می‌شوند ـ از حالات جذب و دفع برخوردارند ـ چون سایر اجسام زمینی جزآنکه آنها لطیف‌تر و بالاتر هستند و هیچ صاحب چشمی شکی در این باب ندارد.

چنانکه پیشتر باشاره گفتم "حرکت، تضاد نسبیت و دیالکتیکی با تمامی مشخصات و جلوه‌هایش از عناصر اصلی ساختمان جهان‌شناسی شیخی بشمار می‌آیند اینک آنچه که میتوان یادآوری‌کرد اینکه یقینا "سالهای‌بسیار زودتری‌از آنکه بنیان‌گذار فیزیک نسبی درجهان‌غرب بجهان بیایدجهان‌ـ شناسی شیخی نه تنها در قلمرو فیزیک بلکه درمناسبات اجتماعی‌انسان نیز اصل نسبیت را چون کلیدی برای شناخت قضایا مطرح بحث ساخت.

در همین بحث از "خداشناسی" است که مسئله نسبیت به عنوان یکی از دلایل حدوث اشیاء مورد استناد و استفاده قرار میگیرد.

نفوس این موجودات جسمانی برحسب اختلافشان مختلف است و برای هرنفسی "خصوصیتی" است و مشاکلت با جسد خودش دارد. بهمین سبب هریک دارای اثر خاصی هستند که آن اثر از دیگری صادر نمیشود اما جمادات هریک دارای ارواح و نفوسی هستند جسدانی که با صناعت فلسفه استخراج میشود و مشهود است که روح و نفس هریکی غیر از دیگری است و

حدود هریک غیر از دیگری است و آن نفوس نیز مرکب از عناصر جسمانیه است مانند اجساد آنها و امانباتات‌هم هریک نفسی‌دارندمخصوص‌خودشان و هرنفسی دارای اثر و حاصیتی است که در غیر آن نیست و اگر نفوس‌آنها را مشاهده نمیکنی آثار آنها محسوس است و بعیان می‌بینی که "اثرفعل" و نفس فلفل غیر از اثر نفس بنفشه است و "جاذبه" و "هاضمه" و "دافعه" و "ماسکه" و نمایش هریک از این نفوس مختلف است و نفس نباتی از صافی‌و لطیف همین‌عناصراست و در هرنباتی برحسب اجزاءجسمانی عنصری‌اوست و مرکب و فراهم‌آمده ازصافی‌عناصر مخصوص همان‌نبات است‌ونفوس‌حیوانی هریک اثر خاصی دارند غیر از دیگری و "افعال" و "خصال" هریک غیر از آن است که در دیگری است و جمیع این نفوس دائما" در تغییرند برحسب تغییر اجسامشان و در هرآنی صورت دیگری دارند و هیچیک از این نفوس قبل از تولد زمانی جسم دنیوی نبوده‌اند و بعداز تولد حادث شده‌اند و آنچه گفته می‌شود که‌نفوس‌مقدم بر اجسامند مراد از آن "تقدم دهری"است نمی‌بینی که روح و نفس تو قبل از "جسد" تو نبوده‌اند و نفس تو هم قبل از جسد تو هرگز نبوده و نفس نامیه تو در مقام کیلوس نبوده بلکه در مقام نطفه نبود و حیات حیوانی تو در مقام علقه و مضغه نبود و نفس ناطقه تو در بطن مادر نبود و تولد هر یک از اینها بعد از تولد "محل‌جسمانی "آنها است .

بعد از آنکه فهمیدی که این موجودات حادث هستند و"نبوده‌اند" و "پیدا" شده‌اند و به زودی وجود هر یک به‌فساد می‌گراید و به‌اصول خود برمی‌گردند پس بناچار باید برای آنها "مولفی" باشد که آنها را "ترکیب"

کند و "مفرقی" باشد که سبب "تفریق" آنها بشود. از یاد نبریم که فعلا" غرض اینست‌که برای این "حادثات" مولفی اثبات‌شود و اینکه این "مولف" هرچه باشد بحث در آن نیست، خواه واحد باشد یا غیرجسمانی هرچه‌که باشد این نکته مسلم است که "مولفی" وجود دارد. زیرا که دانسته‌ایم که این موجودات "نبوده‌اند" وعقلا" پذیرفتنی نیست که‌اینهایی‌که"نبوده‌اند" و اکنون هستند، خود "مولف" "نفس‌خود" باشند و هرانسانی این واقعیت را در نفس خود می‌یابد که "خودمولف نفس خود" نیست. زیرا که بعیان می‌بینید که پس از موجودشدن قادر به "تغییر نفس و ذات" خود نیست و توان آن را ندارد که "خود" را حاکم بر "پویایی" های هستی خویش‌بیابد. و اگر می‌بینیم که آدمی میتواند بعض از خصال و عادات جسمانی خود را تغییر بدهد و دیگرگون کند این بواسطه‌ی روح اوست که برتر از جسم است و لذا روشن است که نفس جسم قادر به تغییر "خود" نیست آنچه‌که از این بیان نتیجه میشود اینکه ناچار "مغیر" هرچیزی "غیر" خود آن چیز است اگر این‌درست‌است بنابراین قبول این‌واقعیت حق‌است‌که برای‌هر "متحرکی" محرکی است و هیچ "متحرکی" بنفسه حرکت نمی‌کند زیرا که " نفس شیئ" اگر مقتضی دیگری در او پیدا نشود همچنان بحال نخستین باقی می‌ماند و اگر چیزی در آن پیدا شود که نبوده است پس "آن‌چیز" "غیر" اوست و از "غیراوست". خلاصه آنکه مقتضی "حرکت" غیر از "نفس‌متحرک" است و متحرک متصف به آن شده است و "قبول" آن را نموده است و "فاعل" غیر از "قابل" است و اگر چنانچه شیئ بنفسه فاعل حرکت بود آنوقت "محرک غیر" بود و نه "متحرک‌فی‌نفسه" آنچه‌که در جمیع "متحرکات" مشهود است

خلاف این است ، و وجه دیگر اینست‌که حرکت "فعلیتی" است که در "قوهٔ متحرک" پنهان است و در "ماده" آن قرار دارد و فعلیت آن "**امری‌بعدی**" است و میتوانیم در این موضع این اصطلاح را بکار ببریم و بگوئیم درچنین موقعیتی در حقیقت "قوه" مقام "عدم‌فعل" است و حرکت در "ماده‌متحرک معدوم" است . آنچه که هست اینکه این "فعلیت معدوم در قوه" صلاحیت و قابلیت بروز یا "عدم‌بروز" دارد و آن چیزی که عامل و مقوی این قوه است تا مگر که آنرا به عرصهٔ فعلیت بیاورد اگر چنانچه "نفس ماده" شیئ متحرک بود لازم می‌آمد که این‌حرکت و انتقال در مکانهای مختلف همیشه بالفعل باشد . زیرا که ماده ماده است و هرگز از موضع‌وموقع "مادیت" خود گم نمی‌شود و اگر آنچنان بود که حرکت در نفس ماده شیئ متحرک باشد الزاما" میبایستی که هرگز هیچ چیز "بالقوه" نداشته باشیم و مداوما" "قوه فعلیت" محض باشد .زیراکه دانسته‌ایم که ماده در ماده‌بودن خود "انتظاری" ندارد و همیشه ماده است و خودش خودش است . پس هنگامیکه میبینیم‌که حرکت در اجسام "تجدد" می‌پذیرد و تحت شرایط معینی از قوه به فعل میآید لزوما" باید باین حقیقت گردن بگذاریم که "متحرک غیرازماده" است و حرکت از قوه بیرون می‌آید و این نیست مگر اقتضای ارادهٔ فاعل و قبول منفعل وقتی که درمی‌یابیم که اجسام عالی‌هم دارای کمیت و کیفیت و جهت و رتبه و مکان و وقت و وضع و سایر فروع هستند و همچنان که قابل حرکت هستند قابلیت این "حدود" را هم داراهستند و ازاین‌لحاظ بااجسام کوچک و ذره‌ای نیز تفاوتی ندارند مگر درلطافت و نازکی و باز مشاهده می‌کنیم‌که آنها نیز چون اجسام جهان‌کوچک مرکب از اجزایند و هر "جزء" آنها " غیر

جزء دیگری" است به نحو بدیهی درمییابیم که صورت ترکیبی آنها غیر از اجزاء مفرده آنهاست و "اثرطبع" ترکیبی آنها غیر از "اثر" و طبع اجزاء فردی آنان است و غیر از طبع اجزاء است و باز درمی‌یابیم که وضع آنها به نسبت اینکه در "فردیتشان" قضاوت شوند یا درموقع "ترکیبی" آنها متفاوت است و عمدتا" در جسمانیت مشترکند ولی در "خصوصیت" ازیکدیگر متمایز هستند. لذا میگوئیم که جسمانیت آنها چه درصورت جهان‌کیهانی‌ومهتری و چه درجهان و اقلیم ذره‌ای و کهتری مقام "قابلیت" و صلاحیت آنهاست و همهٔ آن اجسام در فعلیت کنونی خود در آن "جسم" بالقوه‌بوده‌اند واز قوه به‌فعلیت آمده‌اند و هرحصه‌ای از جسم کل بصفتی‌از دیگری متمایز است و باز می‌گوئیم که‌همین نیز دلیلی است‌بر آنکه آنها را مولفی است‌که غیر از ماده شیئ است و همه این مشاهدات‌وبینابی‌ها حکایتی صریح است‌که "فقر" جوهرجهان و جوهر حادثات است و اما اینکه عالم‌وجود دراحتیاج و فقرش مبتنی بر چیست و کیست و چگونه و چند است.

جهان‌شناسی‌تشیع شیخی از این موقع به‌بعد به‌یکی از شگفت‌ترین و عالی‌ترین جلوه‌های خود متجلی است و به‌یقین آن بخش ازالهیات این جهان‌شناسی که به "یافتن" و شناخت خدا و صفات و افعال و تجلی آن در عالم هستی می‌پردازد در تاریخ تفکر انسانی نظیر و مانند ندارد و برای بازسازی یک‌جهان‌شناسی‌نیرومند که برای‌همیشه و همه‌زمانها بکارآید عاملی حیاتی و منحصربفرد است‌جهان‌شناسی "جامع" واقع‌گرایانه‌ای‌که طی‌آن خالق و خلق و مخلوق مطرح‌بحث و نظرند درجهان‌شناسی‌شیخی براستی تمامیتی از یک "نگرش" را ارائه میدهد که جهان هستی نمیتواند بدون اتکای به آن

"دریافت" هستی معقول داشته باشد و معضلات کمرشکنی که قرن‌ها اذهان نیرومندی را علیل ساخته است به‌آرامی حل شود. با قاطعیت تمام میتوان گفت تنها در "الهیات" و علم الهی و "امام‌شناسی جامع‌نگر ومتافیزیک و واقع‌گرای" شیخی است که با صراحتی غیرقابل انکار میتوان دستگاه فلسفی کسانی چون کانت و نظام پرهیمنه منطق و پدیده‌شناسی هگل و دیالکتیک ماده‌گرای مارکس را چون تمرین‌کودکانه‌ای یافت‌وطبیعی‌است بحث از چنین نظامی بویژه درچهارچوب این فصل مجمل و محدود نه ممکن و نه معقول است.

از آنجا که کاری کلان را درباره "جهان‌شناسی شیخی" فراهم آورده‌ام و طی‌آن بتحلیل تمامی اجزاءاصلی این‌مکتب پرداخته‌ام وهمچنین گزارشی تاریخی از پیدایی، نضج و تحول آن فراهم کرده‌ام و هم آن اینک زیر چاپ است بحث درباره این‌موضع از این جهان‌شناسی را بهمین جا به پایان می‌آورم. با اینهمه لازم می‌دانم تا صورت‌بندی دست‌کم جامعی‌رااز منابع و متون مشایخ این‌جهان‌شناسی در پایان این فصل فراهم آورم باشد که‌همین‌برای‌متوجه‌ساختن‌نسل‌دانشخواه‌معاصرکشورما به‌این گنجینه و ذخیره غنی فرهنگ شیعی ایرانی بکارآید و آنان را برانگیزد تا بارجوع‌به آن منابع روحانیتی غنی و معنویتی ماندگار برای جامعه ایران و برای نسل‌های آینده بیافرینند.

در این باره نخست و اساسی‌تر از هر مرجعی، پژوهنده باید کتاب براستی معتبر "فهرست کتب شیخ احمد احسایی و سایر مشایخ" شیخیه راکه مرحوم سرکارآقاابوالقاسم خان کرمانی در دو بخش فراهم آورده‌اند ببیند

از طریق این کتاب است که میتوان نه‌تنها تصویری کامل از تاریخ پیدایی و حوادث زندگی نامداران این سلسله فراهم آورد بلکه تا چهارنسل آثار جاودانی مشایخ شیخی را شناخت. مجموع این فهرست ضمن اینکه بنحوی عالی وضع موجود وقایع را تعدیل و میزان میکند مشتمل بر مقدمه‌ای است که لازمهٔ تحقیق درباره مکتب شیخیه است و به‌همین لحاظ هم برای مطالعه تشیع در جریان دوقرن اخیر نهایت ضرورت را دارد. در این فهرست است که برای اولین‌بار شرح‌حال مشایخ‌عظام که تابامروزضامن‌ادامه مکتب بوده‌اند بانضمام فهرست منظم و کامل آثار ایشان. اعم از فارسی و عربی، خواه چاپ شده باشد یا چاپ‌نشده باشد دریک‌مجموعه پشت‌سرهم جمع‌آوری شده است.

در این فهرست است که ما با این حقیقت آشنا می‌شویم که اطلاق اصطلاح "جهان‌شناسی" به این مکتب براستی تنها موردی است که بجا و بحق استعمال میشود و تا حدود زیادی برای بیان زمینهٔ بیکرانی که مشایخ نامدار این‌سلسله در آن باندیشیدن و تحقیق پرداخته‌اند اصطلاحی نارسا است. حکمت، سیر و سلوک، فقه، تفسیر، فلسفه، حکمت‌عملی و نظری ادبیات و اعتقادات، اخبار، طب، فیزیک، طبیعیات، صنایع، ریاضی، علوم غریبه، هیئت و لزوما" مسائل‌فرعی اساسی چون‌نور، زمان، حرکت وجود، علت و معلول، آفرینش، الهیات، نجوم، جبر و اختیار، علم اجتماع، سیاست، اخلاق، علم‌حدیث، روح، نفس، بیماری‌شناسی، کشاورزی، داروشناسی، روش‌شناسی، علم اقتصاد، روان‌شناسی، و دهها موضوع علمی دیگر از نخستین‌وابتدایی‌ترین مسائلی‌است‌که فرزانگان

نامدار شیخی در بابشان به تحقیق پرداخته‌اند و آثار شاهکار و جاودانه و متاسفانه سربه‌مهری را پرداخته‌اند ، آثاری که بجرئت میتوان گفت پاره‌ای از آنها در چنان مقامی از علم و تحقیق قرار دارند که بقیمت درنمی‌آیند. ناگفته پیداست که امکان‌پذیر نیست که من با توجه به طبقه‌بندی موضوعی بیش از هزار و چند جلد اثر کلان این‌سلسله را دراین‌فرصت بشمارم . برای آنکه از میراث مکتوب این جهان‌شناسی خواننده را تصوری عاید شود لازم بیادآوری‌است که تنها ۲۴۶ اثر اساسی از حاج‌محمدکریم‌خان‌کرمانی طراح و اشاعه دهنده نامدار این جهان‌شناسی در اختیار است که طبق طبقه‌بندی موضوعی که اخیرا" از آن آثار بعمل‌آمده‌است ۴۶جلد ازآنها به‌حکمت‌الهی و تسجیل عقلیات قران و ابطال فلسفه یونانی و وحدت وجود .

۵جلد از آنها به سیر و سلوک

۳رساله در اخبار

۱۶ رساله در علم‌اصول فقه

۳۲ کتاب در احکام فقهیه

۵ کتاب به‌ادعیه‌و عزائم

۴ کتاب به طب‌نظری و عملی

۱۷کتاب به طبیعیات و ریاضیات و فیزیک

۱۴ کتاب به شیمی و کیمیا و موسیقی و علم عدسی‌ها و جبر و خلاء و نور و علم معماری و حساب

۷ کتاب به‌علوم غریبه چون علم‌اعداد و علم‌تعبیر ، عالم مثال وطلسمات

۹ کتاب به علوم ادبی و ادبیات و هنرها و صرف و نحوعربی و فارسی‌و . . .

۵۱ کتاب به جواب مسائل متفرقه ای که علما و فلاسفه و روشنفکران عصر او با وی در میان نهاده‌اند اختصاص داده شده است. در مقام مقایسه آثار فرزانگان دیگر این مکتب چون آثار شیخ اعظم احمد احسایی و سیدالفلاسفه الهی کاظم رشتی حائری و متفکر نامدار و بی‌بدیل حاج‌محمدخان کرمانی‌که بحقیقت میراث معنویش شاهکار و خزینه‌ی پایان‌ناپذیری از اندیشه و تفکرو ابتکار و خلاقیت است از همین سیاق موضوعی و عددی برخوردار است‌که در این مقام شمردنی نمینماید. آنچه که ازاین‌میان منباب نمونه می‌توان نشانه داد عبارتند از:

۱ــ شرح عرشیه و شرح مشاعر و شرح زیارة‌الجامعه و فوائد و شرح فوائداز شیخ اعظم احمد احسایی.

۲ــ شرح‌خطبه طتنجیه امیرالمومنین علی (ع)، شرح قصیده لامیه‌عبدالباقی افندی، رساله عبدالله‌بیک، رساله قطیفی، مسائل‌الرشیدیه، رساله‌حجت بالغه، رساله‌بهبهانیه‌و دلیل‌المتحیرین سید کاظم رشتی حائری.

۳ــ ارشادالعوام، فطره‌السلیمه، رجوم‌الشیاطین، فصل‌الخطاب، قواعد، سوانح، علم‌الیقین، شرح کتاب نتایج سیدابراهیم قزوینی، جامع، دقایق العلاج، حقایق‌الطب از حاج‌محمدکریم‌خان کرمانی.

۴ــ کتاب‌المبین، ینابیع‌الحکمه، دروس‌ینابیع‌الحکمه، دروس تاویل‌الاحادیث، دروس لب‌اللباب، از حاج‌محمدخان کرمانی.

۵ــ صواعق‌البرهان، دروس در نبوت عامه و خاصه تمییزالاولیاء، تنزیه‌الانبیاء، صاعقه‌در رد بابیه صراط‌المستقیم دراثبات خلافت امیرالمومنین تفسیر سوره منافقین، تفسیر سوره جمعه، فائده در بطلان‌اشتراک معنوی،

شمس‌الجاریه از حاج‌زین‌العابدین‌خان کرمانی و بالاخره تنزیه الاولیاء و اجتهاد و تقلید ، و سیاست مدن و دوستی دوستان و تکریم‌الاولیاء وبراءة الابرار و قرن بیستم ونصرة‌المومنین از مرحوم حاج ابوالقاسم‌خان و علامهٔ فرزانه حاج‌عبدالرضاخان ابراهیمی میراث‌دار معاصر جهان‌شناسی کرمان .

در نخستین تحقیقی که از یک ایرانی بزبان فارسی دربارهٔ یکی‌از غنی‌ترین و شگفت‌ترین میراثهای معنوی وطنش برای اولین‌بار انتشارمییابد سخن‌بیش از این گفتن دور از بصیرت است بویژه اگر توجه‌شودکه این‌رساله اگرچه محصول سالها مطالعهٔ صمیمانه است مع‌الوصف به‌سرعت و به‌ناگهان انجام پذیرفت .

با اینهمه آرزومندم که این رساله با تمامی‌اجمالش بابی بروی این معنویت گرانبها گشوده باشد . طبیعی است من در هرتحقیقی که در آینده از جانب هر پژوهنده‌ای که در باره این جهان‌شناسی انجام شود برای خود سهمی معنوی میشناسم و همین بعنوان عالی‌ترین پاداش‌من خواهد بود .

فصل دوم

شیخ احمد احسایی : بنیانگذار، شیخ و مظهر تمامیت تشیع

جهان شناسی نیرومندی که این وجیزه عهده‌دار ارائه‌ی خطوطی بسیارکلی از ساخت‌وسازمان آنست و اصطلاحا "و بدرستی نیزبنام "شیخیه" شهرت یافته است بنحو تمام عیار برداشتی‌است باطنی وبرحق ازآموزشهای علمی ، فلسفی و عقلی تشیع و هم ارائه‌ی بی‌نظیری است از آنچه که در تاریخ‌اندیشه به "دیالکتیک" شهرت یافته‌است . بیگمان این‌تعریف نارسای من هرگز و هرگز نمیتواند از آن ژرفای دست‌نایافتنی‌که حقیقت‌راستین این جهان‌شناسی و نظم‌فکری‌است تعریفی گویا و شایسته باشد . زیرا که سخن گفتن از نظامی که شالوده‌هایش بر توجیه پویایی‌های واقعی جهان هستی و ارائه مفاهیم و وجهه‌هایی از عالم اندیشه است که تاکنون هیچ فرزانه‌ای‌را یارای دست یافتن بآنها نبوده است خود کار کلان و عظیمی است : کاری که بتناسب موضوع ، زبانی نیرومند و توانی ناخسته میطلبد .با اینهمه من عهده‌دار این وظیفه گردیدم و دلیل من در قبال قبول این مهم چنان پذیرفتنی است که ناتوانی مرا در زبان‌گشودن بخاطربیان‌این جهان‌شناسی

عظیم به بخشایش میگیرد .

اعتقاد من اینست که نسل‌کنونی جامعه‌ای‌که من درآن زندگی‌میکنم در تلاطم بی‌نظم و بنیان جریانهای فکری معاصر نیازمند به‌یک جهان‌بینی نیرومند است که از سویی میدانهای اصیل فرهنگ ایرانی و از سویی دیگر عناصر والا و اصول خدشه ناپذیر تشیع واقعی‌را باهم ودرهم درخود فراهم آورده باشد . از ترکیب دیالکتیکی این اصول است‌که خمیرهٔ شکل ناگرفته آرمانی که نسل‌معاصر ایران با آن و از آن باید و میتواند "جهان‌نگری‌جامع نگر واقع‌گرایی" را تدارک ببیند آنچنان جهان‌نگری که‌نه‌تنها خودونسل‌های آینده‌ایران با اتکای بآن به‌شناخت موضع خود در جهان هستی نایل آیند و با برخورداری از منطق آن راه تاریخ را یافته ، برآن چیره‌شوندو قوانین آن را به‌زیر سیطره درآورند بلکه باری دیگر جهان‌غرب و همه‌جهان صاحب فرهنگ را بخود بعنوان مرکز اصیل برترین جهان‌نگری فراخواند .

تفکر فلسفی اگر که آن را با همان مفهوم واقعی که از اندیشیدن ناب عقلی ـ دیالکتیکی انتظار می‌رود قصد کنیم و بر زمینه‌ی چنین تفکری الهیات را اگر که آن را شناخت پویایی که تشیع راستین حامل و منادی‌آن بوده و هست منظور کنیم در اینصورت تمامی چهارصدسال‌اخیر تاریخ‌فکری ایران از چنین جریان معنوی والایی تهی بوده است . و این ادعا زمانی ، درست‌است که وجود شاخص و میراث‌گرانبهای شیخ اجل‌مطلق احمدبن‌شیخ زین‌الدین‌بن الشیخ ابراهیم احسایی را از آن دوران چهارصد ساله حذف کنیم .

حقیقت اینست که همان سرنوشتی که به‌قرار طبیعت ، ابرمردان‌و

قهرمانان‌بزرگ تاریخ و اندیشه را نصیب‌میگردد ، بعینه بر شیخ‌بزرگ‌احمد-احسایی نیز مقدر بوده است . عناد بیمارگونه‌ی دشمنانی که بـا تظاهر به دانایی‌ومعرفت بنحو شگفتی از هرمعرفتی بدوربودند وخصومت بی‌دانشانی که درکسوت علم ، تا گلوگاه دراسارت انگیزه‌های بشری احساس جاه‌طلبی-هایشان با وجود ابرمردی چون احسایی بدرد آمده بود و به گمانی بیهوده موقعیت‌های مردم‌فریبشان را با حضور آکنده‌ازمعنویت شیخ درخطراحساس میکردند . و بالاخره دوستی و ارادت همتایان خردمندی که تا فرا رسیدن عصر و امر شیخ حاکمین بلامنازع تفکر فلسفی و معنویت و دانش‌های دینی بشمار می‌آمدند هردو به یکسان همچنان که همیشه درباره‌ی بزرگان اندیشه و تاریخ مصداق داشته است در زندگی و حیات شیخ‌احسایی نیز صادق‌بود. با اینهمه ورای خصومت‌های عوام‌فریبانه و برکناراز ارادت‌برحق وبخردانه آنانی که بنیکی روح و جوهررسالت‌معنوی‌شیخ راپذیراشده‌بودند یک‌واقعیت صریح با حضور و ظهور وی در جهان اندیشه و تفکر فلسفی شیعی -ایرانی تحقق یافته بود و آن اینکه درک و دریافت شیخ احمد احسایی پس از آنکه قرنها سکوتی‌سنگین برحیات‌فکری جامعه‌ایرانی سایه‌افکنده بود چون‌نسیمی حیات‌بخش بر وجود تشیع وزید . شیخ احمد با فرو رفتن در ژرفنای آنچه که فی حد ذات معرفت‌الهی و جهان‌شناسی شیعی‌است واقعیت‌وباطن آنچه را که تشیع منادی‌آن است عرضه کرد و آن را از تظاهرات " این دنیایی " نظراتی که سعی در قبولانیدنشان بعنوان حقیقت باطنی حکمت شیعه بعمل می‌آید جدا ساخت .

هنوز بسیار زود است که تنها بصرف مشخصه‌ای‌که درفوق داده‌شده

درباره جامعیت و کاملیت جهان‌بینی شیخ اعظم احمداحسایی قضاوت‌کرد. زیرا که تمامیت آرمانی او تنها باین‌وجهه ازحضور معنوی او تحقق نمییابد.

ساختمان شناخت متعالی که او با خویش به تاریخ اندیشه‌و معرفت ایرانی بخشید تنها با این مصالح اساسی که شیخ‌احمد از طریق ارائه یک امام‌شناسی تام و پیشاهنگ مبتنی‌بر باطن‌وحی‌قرآنی و باطن‌وحی‌های‌انبیاء و بالاخره با ارائه یک روال تاویلی و تفسیری از باطن تنزیلات آسمانی به حکمت الهیه منظم ساخت کمال و اتمام نمی‌یافت بلکه چنین ساختمانی در عین‌حال بلحاظ برخورداریش از ذلال افسون‌کننده و مایه‌های اصیل تفکر ایرانی و از طریق ترکیب تجزیه‌ناپذیر این دوعامل معنوی کمال پذیرفت و تمامیت یافت. هنگامیکه میتوان از جهان‌بینی شیخ‌احمد باچنین مشخصه‌ای ترسیمی و تصویری ارائه‌کرد آنگاه تنها در مقام مقایسه و نه هرگز در مقام تشبیه بروشنی میتوان نظامات فکری بزرگی چون جهان‌بینی ایمانوئل کانت از یکسو و نظامات فلسفه وجودی معاصر بویژه از آن گابریل‌مارسل‌مانندی‌رادر برابر دستگاه فکری شیخ احمد "تفننی کودکانه" یافت. کمی پیشتر ازعنصر ایرانی جهان‌بینی شیخ‌احمداحسایی سخن گفتم و اینک میافزایم که اتفاقا" همان‌وجهه‌ای ازدستگاه اندیشگی شیخ‌اعظم که تاکنون بازنایافته‌وناشناخته مانده است همان بخش ایرانی شاکله‌ی معنوی اوست: بخشی چنان غنی‌که انباز و همساز با بخش دیگر خود که همان امام‌شناسی و حکمت الهی شیعه است میتواند و باید بعنوان خمیره‌ی اصلی بنیاد یک جهان‌بینی ایرانی ـ شیعی (ایرانیشیعی) بکار آید و این چیزی است که اگر قرار شود جامعه‌ی ایرانی باری دیگر بداشتن جهان‌نگری عالم‌گیری مشخص‌شود ازپرداختن به

آن ناگزیر است .

از یاد نبریم که چنین همتی یقینا" به‌حرکتی معنوی که "رجعت‌به خویش"و "خودشناسی دوباره‌ای" اساس آن است نیازمند است که طی‌آن الزاما "خبط و خطاهایی باید تصحیح شودو از ارزش‌های بی‌بدیلی عذر بی‌ـ حرمتی خواسته شود . بسادگی میتوان دریکصدسال‌اخیر خط سیری‌از تحقیق و عمل را تعقیب کرد که طی آن کسانی از بوته‌ی فراموشی به بیرون‌کشانیده شدند و آثار و نظرگاههایی بعنوان‌ساختهای‌فکری و دستگاه‌های‌فلسفی‌خلاق به معرض شناسایی محافل دانشگاهی و روشنفکرانه گذاشته شد که به‌آسانی میتوان درآنها معتقدات تماما "ضداسلامی و ضدشیعی فراوان یافت درحالی که در همین ایام نسبت به‌فرزانه‌ی اعظمی چون شیخ احمد احسایی سکوتی ناصواب و بی‌التفاتی نابرحقی اعمال گردید . شگفت‌است‌که چنین‌بی‌التفاتی در مورد میراث فکری مردی انجام شده است که مطلقا" و محضا" تنها در آثار اوست که رموز واقعی باطن تشیع و دراصول عقاید اوست که روایت تام و تمام و حکایت کامل و خالص معنویت ایرانی‌ـ شیعی نهفته است . این نکته را بگویم که معنای درست بیان فوق را بخوبی نمیتوان دریافت مگرآن که دقیقا "مفهوم تاریخی فلسفی اصطلاح "ایرانشیعی "را شناخت‌وبه‌محتوی واقعی آن که ترکیبی تاریخی اعتقادی است با جان شناسایی یافت .

با چنین درکی از آن اصطلاح است که من معتقدانه می‌گویم باید تدارکات وسیع و آگاهانه‌ای را بمنظور بازشناسی تاریخ‌فلسفی‌ایران درفاصله زمانی چهارصدسال پس‌ازصفویه برانگیخت . طبیعی است برای اینکاردقیقا" امور اساسی و معینی را الزاما" باید وجه همت ساخت . معیارها ومیزانهایی

که برای شناخت جریان‌های فلسفی ایندوران از جانب پاره‌ای‌افراد ومحافل علمی و مراکزتحقیقاتی ارائه گردیده‌است بابطال و بازنگری دقیقی نیازمند است و برای آنکه چنین کرد الزاما" ترسیم کاملا "روشنی‌از "علم‌الاصطلاح" شیخ‌احسابی که خود بنفسه دنیایی عظیم است ضروری است و جز این محدوده‌های پر برکت معنوی که شیخ در آنها به‌اندیشیدن پرداخته است‌به شناسایی وسیعی نیازمنداست تا بااتکاء به‌آن‌ضوابط محتوم مطالعه وتحدید هرجریان فکری و فلسفی در بستر این محدوده زمانی میسر گردد. طبیعی است که تصریح چنین محدوده بیکرانی پیشتر و قبلا "نیازمندبازیابی ارکان اصلیه‌ایست که جهان‌بینی شیخ اعظم برآن‌ها استقرار یافته است.

در این‌اجمال حتی فهرست‌گونه نیزامکان اشاره به‌آن ارکان منتفی است بااینهمه ازیک اشاره نمیتوان پرهیزکرد که دورکن رکین چنین جهان‌بینی چنان وجهه‌ای به دنیای فکری شیخ می‌بخشد که ارکان اساسی دیگر را تحت‌الشعاع قرار میدهد. حکمت الهیه شیعی و آرمان‌متین تولی وتبری که درصورت‌های مشروح‌خویش بدرون فرهنگ‌ایرانی سرمیکشد وعناصر اعتقادی والایی چون "ولایت" و "مهدویت" و بالاخره آمریت‌و رهبری وسرسپردگی بی‌چون و چرا به‌آن دوشالوده معنوی اصیلی است که تمامیت جهان‌نگری شیخ احسایی را شکل میدهد.

حکمت الهی شیخ احمد از قوهٔ تصوری که ماوارءطبیعت است و از اندیشه‌ی مطلق ومجردی که جاری وساری درکل کائنات است برخورداراست و کلیمه وسائل و منابع این‌اندیشه و تصور را بکارمیبندد و ازکل‌آن استفاده میکند، تصوری که حکمت الهی شیخ از مسائل عالیه و عوالم باطن دارد از

میزان قوه و استعداد و از اندازه حوصله مخاطبین و مواجهین یعنی آنان که همیشه به ظواهر پرداخته‌اند بیرون است. در کنار چنین الهیاتی موضع "مهدویت" که در رکن منسجم "تولی و تبری" یا دوستی با دوستان خدا و امام و دشمنی با دشمنان آنان تجلی میکند خود درحقیقت "جریان" حرکت و حالتی عینی و معنوی است که اساس آن بردوست‌داشتن گرویدن و فداکاری کردن در راه آرمان و فلسفه‌ای که تشیع و مهدویت روح و حقیقت آن است استوار است. از یادبردنی نیست که این جریان خود بنفسه بر ارکان اعتقادی ویژه‌ای چون یکی‌گرایی، رسالت و انتظار و زنده‌بودن "مهدی ـ منتظر" که ایرانی در خون‌وجان و اندیشه‌اش بآن وفادار مانده است استوار است. من امروز با درک واقعی روح زمانه‌ام و درک صمیمانه آنچه جوهر جهان‌شناسی احسایی است چنین می‌بینیم که براستی برای نسل کنونی وطن من عصر کامل رجعتی معنوی بخویش ضمن احیاء میراث معنوی احسایی فرا رسیده است.

فصل سوم

مساله وجود : دوجهان‌شناسی کرمان و اصفهان

نامداری از مکتب فلسفی کرمان

بناچار آنچه را که بارها گفته و نوشته‌ام تکرار می‌کنم و آن اینکه: بسادگی میتوان در یکصدسال اخیر از تاریخ ایران ، خط سیری از تحقیق و عمل را نشانه‌داد که طی‌آن کسانی ازبوته‌فراموشی به‌بیرون کشانیده‌شده‌اند و آثار و نظرگاههایی بعنوان نظامات خلاق فکری به معرض شناسایی محافل دانشگاهی و روشنفکرانه گذاشته شده است که به آسانی می‌توان در آنها معتقدات تماما " ضداسلامی و غیرایرانی فراوان یافت و حال آنکه در همین هنگام نسبت به فرزانگانی سکوت و بی‌التفاتی شده است که جوهر اندیشه‌و تفکرشان از مایه‌های اصیل "ایرانوشیعی "نشئه‌گرفته‌ومیتواندبعنوان‌خمیره‌ای برای یک نظم جهان‌نگری علمی ایرانی بکار گرفته آید .

با یقینی مسلم متفکر "جامع‌نگر "و متاله "واقع‌گرای "حاج‌محمدخان کرمانی یکی ازآن تنی‌چند فیلسوف‌نامداری است که خبط‌و خطاهای‌تحقیق و فساد ناشی از هواهای خودپرستی و "دکانداری" در کسوت علم در کار اشاعه‌ی اندیشه‌اش مفسده کرده‌است و به قطع یقین میراث‌اصیل جهان‌بینی

"ایرانیشیعی "او نقطه‌ی عطفی در تفکرفلسفی و راهگشایی‌صادق در پی‌ریزی یک ساختمان فکری و آرمانی کارآمد برای‌اندیشه‌ی فلسفی‌ایرانی‌است .پیش ازآنکه من خود سخنی درباب این‌فرزانه بگویم ،بگذاریداز زبان شرق‌شناس و فیلسوف فرانسوی "هانری کربن" درباره‌ی او، سطوری را بیادبیاوریم که درعین‌حال برای آنان که به او و مشایخ صاحب اندیشه‌اش، بغضی همراه با کوته‌نظری علمی اعمال کرده‌اند، سیلی‌ی هوشیارکننده‌ای باشد.

"هانری‌کربن" پس از آنکه بتفصیل به‌نظم عمومی اندیشه‌و زندگی مشایخ حاج‌محمدخان متفکر ایرانی می‌پردازد، ابتدا بعنوان مقدماتی‌کلی مینویسد: **"بعنوان یک فرد فیلسوف که بسیار خوانده است و تحقیق کرده است و تجربه‌ی‌زیاد دارد میتوانم شهادت‌بدهم که‌این‌مکتب (مکتب فلسفی حاج‌محمدخان و مشایخ او که عموما" به‌جهان‌بینی شیخیه شهره است)برای هرطالب حکمت‌معنوی و محقق درفلسفه‌ی دینی اهمیت اساسی‌دارد. علاوه براین من میتوانم‌بگویم آنچه که توانسته‌ام ازاین‌مکتب برای همکاران غربی خود بیان کنم، توجه کامل آنها را جلب و علاقهٔ شدید ایشان را تهییج کرده است."**

"کربن که در مقام یک فرزانه آگاه بیگانه و نه یک جاهل‌متفلسف و مغرض خودی، بجهان‌بینی "حاج‌محمدخان" و مشایخ‌اندیشمند اوپرداخته است، بنحو صریحی که باید برای تنی چند در این مرز و بوم زهرخندی بشمار آید، بتلویح پاره‌ای بدکرداری‌ها را که به‌حاج‌محمدخان اعمال شده است به یاد می‌آورد و می‌نویسد:

" من مانند یک فیلسوف ثمرهٔ ذاتی و فایدهٔ حقیقی یک فکر،یک

اصل و یک مکتب را ملاحظه میکنم و وظیفه من نیست به موضوعاتی غیر از این وارد شوم . سوءتفاهمات و سوءتعبیرات ، مشاجرات و منازعات حکمی، توطئه‌ها و تحریکات ، همه اینها چیزی نیست که مورد علاقه و مربوط به "فیلسوفی" باشد که همه علاقه‌اش متوجه حقیقتی است که مطلوب معنوی اوست . "

"هانری کربن" آنجا که بشرح مجمل زندگانی‌وآثار حاج‌محمدخان فرزانهٔ پر نبوغ میهن ما می‌پردازد و آنجا که به چهارچوب " جهان‌نگری" او و مشایخش عموما" اشاره می‌کند ، سخنانی را می‌آوردکه مناسب‌است‌این موضع از بحث را با نقل آن سخنان تکمیل کنیم .

" بهتر و مناسبتر است این مکتب را "انتگریسم" (تامیه) بخوانیم و برای بیان وضع آن کلمه "انتگریسم" را بکار ببریم . مشروط بر اینکه به آنچه که این کلمه عموما" در مغرب میتواند معنی بدهد زیاد مقید نباشیم. و انتگریسم از این نظر که در آن واحد نظر باصول عقاید و شرایط و توجه کامل بوضع معنویت و حقیقت دارد .آنهم حقیقت و معنویتی که با شریعت بستگی تام داشته‌باشد و این‌شریعت و حقیقت در این "بهم‌بستگی" مشروط و متکی به "امامیتی" منزه و تمام‌عیار است . قصد متوجه این "تشیع" کامل است که معنی اصطلاحی آن جز تصدیق ریشه‌لغوی‌شیعه چیز دیگرنیست . . . زندگانی حاج‌محمدخان کرمانی اساسا "زندگانی یک‌فردروحانی‌وعالم الهی بود . همیشه اوقات به تحقیق و تعلیم و موعظه اشتغال داشت . مجموعهٔ آثارش "شاهکارهای عظیم" و درخور توجه و "عصری اساسی" است . این آثار بنوبهٔ خود دائره‌المعارفی از علم را دربر می‌گیرد و در هررشته ارزش

واقعی تعلیماتی را که از ائمه‌اطهار رسیده‌است نشان میدهد. از میان آثار او میخواهم بالاخص "ینابیع‌الحکمه" را ذکر کنم که مجموعه‌ای است در حکمت "بسیار گرانبها" که "بقیمت درنمیآید."

سخنان "کربن" را در همین موضع ختم می‌کنم، درحالی‌که هنوز از این فرزانه بی‌بدیل ایرانی "شناختی" ارائه نکرده‌ام و در حالی که هنوز سخنانی بسیار "باید" و "میتوان" گفت تاشخصیت‌واقعی مردی که براستی اندیشه و آثارش میتواند به‌حرکت‌فکری عصر ما و به شاکله اعتقادی جوانان وطن‌ما جوهر و روح تازه‌ای ببخشد شناسانیده‌شود. طبیعی است چنین کاری از عهده این فصل برنمی‌آیدو آنچه را که این بحث بعهده گرفته‌است تنها یک موضع اساسی از اندیشه والای او در معارضه با ملاصدرای شیرازی حکیم و فیلسوف بزرگ مکتب اصفهان را شامل است. اینک زمان آن فرا رسیده است که تاریخ‌فلسفه ایران طی دو صدسال‌اخیر به‌لحاظ‌وجود تمامی عناصر اساسی یک جهان‌بینی "علمی فلسفی" تمام عیار بدو دوره‌ی‌مشخص "مکتب جهان‌نگری جامع‌گرای کرمان" و "مکتب فلسفی اصفهان" مشخص شود و این بحث به نشانه تاکیدی براین "دوره‌بندی" باشد.

بیگمان صدرالمتالهین ملاصدرای شیرازی صاحب اسفار و عرشیه و مشاعر از جمله بزرگان اندیشه و آثار او از جمله مواریث عالی فرهنگ‌ایران اسلامی است. بااینهمه چنین‌مقامی مانع از آن نیست‌که او درهمان‌زمینه‌ای از فکر که مدعی ابتکار در آن است به‌خطاهای آشکاری گرفتار آمده باشد. مسئله‌ی وجود و مقولات تابعه‌اش چون، بداهت وجود، اصالت وجود، وحدت‌وجود، تشکیک وجود و بالاخره وجود ذهنی و سرایت‌وجود بنحوی

که بامبانی و احکام عقلی و الهی‌قرآن و اخبار وسنت سازگار آیداس‌وجوهر آن نظام اعتقادی و فلسفی است که صدرالمتالهین در پی‌ریزی آن مدعی است .

اگرچه نبوغ ملاصدرا در "جمع بندی" نظریات گوناگون و "هم ـ بندی"رگه‌ها و عناصر فکری متفاوت و بالاخره ارائه‌ی‌پاره‌ای نوآوری‌ها چون ارائه‌ی "حرکت جوهریه" حائز اهمیت اساسی است ، مع‌الوصف ناتوانی‌او در ارائه یک نظم عقلی و الهی و جدایی‌او ازمبانی محکم عقلانیات قرآنی و اخبار و گرایشش به تاویل آیات و اخبار با توسل به نظریات نامتجانس حکما و عرفا و صوفیه سبب شده است تا او به لغزش‌های بزرگی گرفتار آید . طبیعی است پی بردن به آنچه در این وادی لغزش است ، از کسی برمی‌آید که خود ازتوان و نبوغ‌نمایان فکری برخوردار باشد و مهمتر آنکه کلیداصلی گشایش معضلات و فهم راستین "حقایق" را مالک باشد .

آنچه که از روزگار شیخ اعظم مطلق "احمداحسایی "تاروزگار حاج‌ـ محمدخان‌کرمانی‌متفکروادامه‌دهنده‌طریق مکتب فلسفی کرمان بین دونحله‌ی صدرایی و تفکر فلسفی "شیعی ـ ایرانی"کرمان گذشته‌است آشکارا لغزش‌ـ های ملاصدرا را به معرض روشنایی کشانیده است . نباید از این واقعیت غفلت کرد که معارضهٔ شیخ‌احمد احسایی و حاج‌محمدخان‌و مشایخ اوباملا ـ صدرا و پیروانش تنها بزمینه‌های‌فلسفی محض محدودنمیشود وقلمرو وسیعی از مسائل عدیده را شامل است .

حاج‌محمدخان ضمن‌اشاره باین محدوده‌ی متنازع‌فیه تصریح میکند که . "اختلاف میان ما و آنها در یک مسئله‌ی وجود نیست و همه ایرادات

مشایخ ما از این باب نیست. در غالب مسائل چه الهیه و چه طبیعیه و چه امور عامه، میان ما و ایشان اختلاف است. نهایت آنکه پاره‌ای از مسائل متعلق به دین و ایمان است و پاره‌ای از مسائل علمی است."

یکی از این اختلافات نظری اساسی که حاج محمدخان با متانت حکیمانه‌ای طرح و بررسی آنرا وجه همت خود ساخته است و اصولا" برای لغزش‌های ملاصدرا و مکتب او "خشت نخستین" بشمار می‌آید، مقوله‌ی "سریان وجود" است.

ناگفته روشن است که قایل به "سرایت وجود"، "وحدت وجودی" است، و وحدت وجود در چهار چوب حکمت عقلی اسلامی، هنگامی‌که از قرآن و سنت و اخبار ناشی شده و بر آن منطبق باشد، به "کفر صریح" می‌انجامد.

باین سبب است که حاج‌محمدخان پیش از آنکه به اصل مقوله‌ی "سرایت وجود" بپردازد، این موضع از فلسفه ملاصدرا را متذکر می‌شود و اشاره می‌کند:

"مرحوم ملاصدرا در کتب خود درنحوهٔ سریان وجود مطلب خود را بطوراختلاف بیان کرده‌است و کسی که اهل‌فن ایشان نباشد، بسا ملتفت نشود که او قایل بوحدت وجود است. ولی چون در کتب ایشان غورنمایی میفهمی‌که قایل به وحدت وجودند... و مشایخ ما اعلی‌الله مقامهم نه در کتب خود و نه بزبان ملاصدرای مرحوم را تکفیر نفرموده‌اند، لیکن گفته‌اند که این‌قول کفری است." و حکیم میگوید "این کلمه" کفر است اما نمی‌گوید "شخص کافر است."

درپی این‌کلمات ، حاج‌محمدخان بقصد هموارساختن‌ذهن خواننده و آشنا ساختن او به مبانی نامعقول "سرایت و وحدت وجود" بـه گرایش وحدت وجودی ملاصدرا اشاره می‌کند : " و اما از جمله جاهایی که مرحوم ملاصدرا تصریح می‌کند باینکه "خدا همه چیز است" آنجاست‌که ما ترجمه‌ی آنرا می‌آوریم و آن اینست : "

"بدانکه واجب بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه به وحدت خود جمیع امور است . . . مگر آنچه از باب اعدام و نقایص است ، چراکه هرگاه فرض کنی چیزی را که‌بسیط است "ج" و بگویی "ج" ، "ب" نیست ، پس حیث "جیم" بودن او ، اگر بعینه این حیث باشد کـه "ب" نیست تا ذات او بخودی‌خودش مصداق این سلب باشد ، پس لازم می‌آیدکه "ایجاب و سلب" یک چیز باشد ، و لازم می‌آید که هرکس آن را تعقل کند ، تعقل کند که "او" ، "اسب نیست" . باین طور که خود تعقل کردن انسان تعقل کردن این باشد که "او اسب نیست" . لیکن لازم باطلی است و " ملزوم " هم مثل او . پس ظاهر و محقق شد که موضوع "جیمیت" با موضوع‌اینکه "او ب نیست" مغایر است ، اگر چه بحسب ذهن باشد . پس معلوم شد که هر موجودی که صلب شد از او امر وجودی پس او "بسیط الحقیقه" نیست ، بلکه ذات او مرکب است از دو جهت : جهتی که "او" به این جهت " چنین است " و جهتی که "او" باین جهت "این نیست" ، پس به "عکس نقیض" هر بسیط الحقیقه هر چیز است . "

حاج‌محمدخان پس از نقل ترجمه کلام ملاصدرا ، بیان فنی‌او را توضیح میدهدکه : "خلاصه‌ی منظور ملاصدرا از این بیان اینست که وجود

واجب جل شانه، بسیط است و "بسیط‌الحقیقه" یعنی "واجب جل شانه" "همه‌چیز" است، چرا که اگر همه‌چیز نباشد لازم می‌آید که "بسیط" نباشد زیرا که از دو حیث مرکب میشود: نخست بحیث "خودی‌خودش" که‌باقتضای آن "چنان که هست هست" و دیگر بحیث اینکه او "غیراز خودش" است. و این دو وضع بسبب آنکه "غیر یکدیگرند" لذا مرکب از دوچیز میشود، لذا واجب‌الوجود. بنابراین استدلال مرکب‌نیست و "بسیط" است و چون بسیط است "همه‌چیز" است و "غیرچیزی" نیست."

پس از بیان این خلاصه. حاج محمدخان بتفصیل به بطلان این نظریه می‌پردازد و از راه‌های متعدد نقص آن را تصریح می‌کند. نخستین نکته‌ای را که این فرزانه دربیان نقص‌استدلال ملاصدرا عنوان‌میکند اینست که "از این قول چنین لازم می‌آید که خدای بسیط "همه‌مرکبات" باشد، به هرمعنی که خیال کنی. یا لازم می‌آید که بسیط‌روی هم‌رفته "مجموع‌خلق" باشد. لذادراین نکته تردیدی نیست‌که نظرملاصدرا این است‌که "واجب‌الوجود"، "همه خلق" است و در مبحث‌علم نیز این‌مطلب را بیان میکند که: "اعیان ثابته" در ذات خداوند ثابت است و به این ترتیب خلاصه‌ی سخنش این میشود که "خدا همه چیز است".

حاج‌محمدخان در ادامه‌ی این‌بحث، برای‌آنکه خواننده پژوهشگر را به "وجوه" مختلف نظریه ملاصدرا در این باب آشنا سازد، و او رابه "مقصود" واقعی صاحب "اسفار" هنگام‌تغییر اصطلاحات و "شیوه‌بیان" واقف سازد، این دقیقه‌ی اساسی را متذکر می‌شود که. "گاه می‌شود که ملاصدرا درباره‌ی حقیقت وجود بنوعی دیگر تحقیق میکند و مثلا" میگوید که: اصل

وجود "یکی" است و او حقیقت "واجب‌الوجود" است و او تنزل نموده است در مراتب خلق و در هر جایی رنگی و صورتی بخود گرفته است و لذا چون این‌قیود که ماهیات هستند و همه را "عدمیات" می‌پندارند برداشته شود، "واجب" میماند و لاغیر".

هشدار حاج‌محمدخان به پژوهشگران حقیقت اینست‌که به‌تقسیمات ظاهری ملاصدرا از مراتب وجود و بیان آنها در سه مرتبه‌ی "وجودواجب"، "وجود مقید" و "وجود منبسط" فریفته نشوند و باین حقیقت وقوف یابند که این تقسیم صرفا "تفصیلی علمی است و اصل مسئله‌که جزو اسرار نظریه‌ی ملاصدرا است تنها اینست که "وجود یکی است" و او "واجب‌است" بذاته. ولیکن در عرصه‌ی امکان این گردها را بخود گرفته است: باین معنی که در عرصه‌ی عقل "عقلانی" شده و در میدان نفس"نفسانی" و بالاخره در هر عالمی قید آن عالم را بخود پذیرفته است. نتیجه‌ی همه‌ی این تفصیلات نابرحق اینکه "خداوند ماده‌ی‌کل است" چرا که آنچه ذکرشد صفت "ماده" است که باین صور بیرون می‌آید و خلق‌کل را مینماید و یابزبانی‌دیگر وجود را حقیقتی میشمارد، فوق وجوب و جواز که در هر دو ظاهر شده و ناگفته پیداست که از این چنین برمی‌آید که "فوق و برتر" از "واجب‌الوجود" "وجود" دیگر است.

فرزانه‌ی کرمانی پس از یادآوری این جزء از نظریه ملاصدرا، در مقام سئوال می‌پرسد که اگر واقعا" چنین وجودی فرض کنیم آیا" آن" خدا است یا واجب‌الوجود خداست؟ اگر که آن‌خدااست پس خدا مابه‌الاجتماع چیزهاست و این کفری است که براساس آن خدا را "جنس" بگیرند. و اگر

واجب‌الوجود خداست ، پس برتر ازاو چیزی دیگرهست و آن "مابه‌الاجتماع" اوست با "خلق" او و این نیز کفری صریح است .

پس از ذکر این کوتاهیهاولغزشها ،آنچه که برای حکیم باقی‌میماند اینست که خود سخن حق را بگوید و آنچه را که وجود و مسائل تابعه‌ی آن براساس عقل و کتاب و سنت میتواند باشد شرح کند واین آن چیزی است‌که حکیم نامدار ، حاج‌محمدخان کرمانی با قدرتی نمایان به‌آن کوشیده است و اگر چه موضوع اصلی این فصل مطالعه‌ای‌تطبیقی دربارهٔ یک‌مقوله‌ی خاص از مبحث‌وجود یعنی مقولهٔ‌بسیط‌الحقیقه‌کل‌الاشیاء است‌مع‌الوصف تردیدی وجود ندارد که درک کلی نگرش جهان‌شناسی کرمان درباره وجود لازمه دریافت دقیق از هر مقوله‌ی جزیی دیگر است‌درعین‌حال‌این‌نکته نیز گفتنی است که بررسی جامع مسئله وجود بآن معنی که در دستگاه عظیم جهان ـ شناسی شیخی آمده است نه در حوصله این فصل و نه درتوانایی من دراین موقع از بحث است . با اینهمه برذمهٔ خود میدانم اگرچه باجمال تصویری کلی از تلقی فرزانگان مکتب‌کرمان دراین‌باره ارائه کنم و بویژه از نقدعلمی مشایخ این جهان‌بینی از مکتب وجودی اصفهان و پیروان آن اشاراتی بعمل آورم . برای این منظور اساسی‌ترین مراجع کماکان آثار فرزانه متفکر حاج‌ـ محمدخان کرمانی است که در حقیقت جامع متون و آراء مکتب کرمان بشمار می‌آیند .

حاج‌محمدخان در شاهکار بی‌نظیرش: شاهکاری که براستی درتاریخ تفکر فلسفی و الهیات ایرانی‌شیعی نقطه عطف و اثری دوران‌ساز است یعنی "دروس لب‌اللباب" ضمن بررسی خلاقی که از کیفیت وجودات و آفرینش

آنها بعمل می‌آورد موضوع موردنظر در این موضع یعنی مقوله‌وجود راچنین طرح بحث میکند :

هرگاه به مجموع خلق درعالم نگاه‌کنی و تمام‌خلق را مشاهده کنی درمی‌یابی که جهان یک منظومه "تام‌المراتب" است و کامل است و محتاج بغیر نیست. زمانی که با دقتی "تامه" و "باهم نگرانه" به جهان بنگری "سه‌مرتبه‌ی" خاص برای آن خواهی‌یافت که نه‌تنها عالم در "تمامیت" خود بآن متصف و مشخص است بلکه از برای اجزاء و جزئیات و افرادآن نیز این سه‌مرتبه وجود دارد. یک مرتبه‌ی آن "مرتبه‌ی اعلای" اوست که "ذات" او بشمار می‌آید و یک مقام دیگرش مقام "ماده‌ی نوعی و صورت نوعی" آن و مقام سومش "ماده شخصی و صورت شخصی" آنست. برای نمونه از برای حسن نامی که می‌شناسیم مقامی وجود دارد که "مقام‌ذات" اوست و یک مقام مقام‌ماده و صورت‌نوعی اوست که در سلسله مراتب "انواع" عالم جانداران تحت آن قرار دارد و یک مقام که‌مقام سوم اوست مقام‌ماده و صورت شخصی اوست و آن همان است که حسن مورد شناسایی ما به آن مشخص و پدیدار و موضوع شناخت است. درهمه ملک وضع به‌همین منوال است. زیرا که ما در برخوردمان با جهان یکمرتبه "مجموع‌ملک" را ملاحظه میکنیم و صورت‌کلیه واحده‌ای را که "طبیعت" عالم است و فوق همهٔ اجزاء و افراد جهان قرار دارد مشاهده میکنیم و این مقام ذات ملک است. باردیگر درمشاهده خود ماده‌ی نوعیه‌ای را می‌بینیم که بواسطهٔ آن ماده نوعیه است که از طبیعت کلیه متمایز شده‌است و مرتبه‌دیگر "مقام وجودمقید" را میبینیم که‌خصوصیات ملکیه باشد. حکمای الهی که اعتقاد خود را از مرجع انبیاء گرفته‌اند بعد

از آنکه سخن گفته‌اند و ازاین مقامات تعبیرآورده‌اند گاهی از مقام اول عالم یعنی مقام "ذات" با عنوان "وجود" یاد کرده‌اند و آن را "لابشرط" یعنی چیزی که درآن "شرطی" وجود ندارد مطلقا" اعم از "شرط اطلاق" و یا "شرط تقیید" خوانده‌اند. آنها حق وجود این شیئ را ملاحظه‌میکردند و مقام نوعیت را به "وجودمطلق" نام میگذاردند و مقام "شخصیت" را به "وجود مقید" نامیدند و این قاعده‌ای کلی بود که در آن حرف‌وسخنی نیز وجود نداشت اما بعدها زمانی‌که این‌مقوله و این‌مسئله بدست دیگران از متاخرین افتاد بکرات آن را جابجا و تغییر و تبدیلش کردند، اسامی را تغییر دادند و وضع ها را مبدل ساختند. هم این گروه بودند که از "وجود حق" با عنوان "بشرط‌لا" یاد کردند و معتقد شدند که وجود "بشرط‌لا" است و از وجود مطلق به "لابشرط" تعبیر آوردند و وجود لابشرط‌را "لابشرط شیئ" گفتند. پاره‌ای دیگر از همین متاخرین برای وجود اساسا" دومقام شناختند مقام حق و مقام خلق و چنین پنداشتند که وجود حقی که به آن معتقدند همان "وجود خداست" و "اوست" که یک مرتبه‌ای از مراتب خلق خوداست و در هرچیزی "او" وجود دارد و اثبات می‌شود. اما حقیقت همان‌است که ما گفتیم و از برای هرچیزی که درعالم هستی "هست" آن "سه‌مرتبه‌ی" ذات و ماده و صورت‌نوعی‌وماده و صورت شخصی وجود دارد و لاغیر. حال که چنین است برعهده‌ماست که باجمال اعتقادآنان را که وجود حق رادراشیأ عالم داخل کرده‌اند و خدا را با خلق شمرده‌اند رسیدگی کنیم و خطای باورشان را آشکار سازیم.

این‌گروه "وجود" را به سه‌قسم گرفته‌اند یکی "وجود حق" و مراد آنها از "وجود حق" وجود خدا و "ذات" خداست. "وجود مطلق" و "وجود مقید" را هم خلق دانسته‌اند. پاره‌ای دیگر ازوجودمطلق به "وجود منبسط" تعبیر آورده‌اند ولی وجود منبسطی را که آنها قائلند آن‌را نه مقید به "قید قدیم" میدانند و نه مقید بقید حادث. پس از این بیان آشکار می‌شود که از برای خدا به‌اعتقاد آنان همین "قدم" قید بشمار میآید و خود این نفس "قدم" چیزی بجز از "ذات" خداست و "قدیم" صفتی است از برای او. ولیکن این وجود منبسط چنین نیست و بگمان آنها منزه است از همهٔ این قیود. پس وجود حق را یکی ازاین اقسام میگیرند و پس‌از آن "وجودمطلق" و "وجودمقید" را از مراتب "وجود" میشمارند. اعتقاد این‌گروه اینست که "وجودیکی" است در "قدیم" و در "واجب" که به وجوب ظاهر می‌شود و در مقام اطلاق "ممکن" بامکان و در مقام قید به‌قید تظاهر میکند. این‌گروه توانایی آن را ندارند که مطلب خود را صریح بیان‌کنند. بهرترتیب اینان وجودحق را یکی از اقسام میگیرند و در معرض این سئوال قرار دارند که‌آیا این تقسیمی‌که میکنند دارای "مقسمی" هست یانیست. اگر ابدا" این‌تقسیم را مقسمی نیست که در اینصورت "تقسیم بر غیرمقسم" از محالات عقلی است. زیرا که تا چیزی وجود نداشته باشد که تقسیم بشود چگونه فرض "عمل‌تقسیم" ممکن است اگر وجودی که نه "حق" است و نه "خلق" و نه "مقید" و نه "مطلق" وجود نداشته باشد چگونه میتوان بر او این "اقسام سه‌گانه‌ی حق و مطلق و مقید" را اطلاق کرد.

پس بناچار باید معتقد شویم که چنین وجودی را فرض کنیم . در اینصورت آیا آن "وجود" مفروض خود "نفس وجودحق" است‌که وجودلابشرط باشد یا آنکه غیر وجود حق است؟ اگر "نفس وجودحق" است که لابشرط باشد پس دراینصورت مقسم یک قسم از "اقسام" قرار داده شده است زیرا که براساس این نظر و نظر معتقدین به آن یک قسم از این مقسم وجود حق است . اگر وجود حق از اقسام نیست پس چرا معتقد شویم که وجود سه‌تا است بگوئیم دوتاست اگر یکی از اقسام است چگونه ممکن است که او مقسم شود . اگر بگوئی که او غیراز وجودحق است پس لازم میآید که مطلقی فرض کنی پیش از "حق و خلق" و حق را یک فردی از افراد آن بگیری و خلق را نیز یک فرد دیگر . پس خلق و حق با هم برادر میشوند و میانهٔ آنها وجه جامعی بوجود میآید که آن "وجوداعلی" است و برای هر یک از آن افراد خصوصیتی است و هریک را "خاصه‌ای" است که بهمان "خاصه" امتیاز پیدا می‌کنند . بدین معنی "خاصه‌ی حق" "حقیت" و خاصه‌ی خلق" خلقیت" است و هردو آنها نیز در "وجود" شریک هستند و هردوی‌آنها برای "وجود" افرادی هستند . یا ممکن است که بگویند که آنکه فوق اینها قرار دارد ، "خداست" یا "خلق" خدا . اگر خدا بگویند که حق‌اوست و نه‌اینها که در زیر آن افتاده‌اند اگر خلق بگویند که باید پرسید او را چه کسی خلق کرده است . آیا "فرد او" او را "خلق" کرده است و وجودحق که در زیر آن قرار دارد "خالق" اوست یا خالقی دیگر دارد . اگر خالقی غیرازاین دارد پس این وجودی که مقسم است و وجودحق و وجودخلق هیچکدام ازاینها "خدا" نیستند و خدا بکلی "خارج" از مقسم و اقسام است و اگر بگویی که "خود

اوست" یا زیر اوست که باز باردیگر همهٔ آنچه که گفتیم وارد میآید و صادق است. پس همهی اینها که اینان معتقدند صرف خیالات و توهماتی است و چنین میشود زمانی که کسی و یا گروهی مطلب و حقیقت را از "ماخذ" آن نگیرند. زمانی که گروهی امامشان محیی‌الدین عربی و غزالی و صوفیه شد نتیجه سخنان و اعتقاداتشان چنین میشود که تماما" خطا و غیربرحق است.

متفکر بزرگ ایران حاج‌محمدخان پس از این بررسی با توان نابغه آسای خود به‌بیان حق مسئله می‌پردازد و مینویسد: ذات احد منزه‌است از اینکه تقسیم بشود یا آنکه جزء یک چیزی بشود و تقسیم بر او وارد بیاید. اصل معنی احدیث اینست که تقسیم‌پذیر نیست و پهلوی چیزی گذارده نمیشود. اصل معنی احدیت اینست که فوق او چیزی گذارده‌نشود. هرگاه یک چیزی "خود خوداو" چنین شد که تقسیم نشود پس چگونه مقسم واقع میشود. وجود بسیط که "خودخود او" بساطت و عدم ترکیب و امتناع اجزاء است و "خوداو" "خود اوست" لاغیرپس‌چگونه می‌شود آن را تقسیم کرد و گفت که یک جزء او خلق است و یک جزء او حق است. یک جزء او مطلق است و یک جزء او مقید. و اگر هم "خود خود او" بسیط نیست که مرکب است و تازه باید به جستجوی خدا پرداخت.

اما آنچه که حق است اینکه وجود حق امتناع ماسواست. همینکه حق میآید "مطلقی" نیست، مقیدی‌نیست، کلی‌ای‌نیست و جزیی‌ای‌نیست. پس دراینصورت چگونه آنها قسیم‌این و این قسیم‌آنها میشود. چنین امری محال عقلی است. وقتی که پذیرفتیم که "وجود شیی" عدم غیر باشد بنا براین امکان اینکه اینها درکنار هم باشند منتفی‌است. برای‌آنکه این معنی

روشن‌تر مفهوم شود اصل‌معنی وجود را مورد توجه قرار می‌دهیم . "هست" مطلق را در نظر میگیریم نه هستی‌ای را که به معنی این عام بدیهی است‌و از اشیاء انتزاع شده است .

اصل "هست‌مطلق" که حاق وجود" و حقیقت وجود باشد یعنی "ذات‌حق" در آن نه"اطلاقی" وجود دارد و نه "تقییدی" بلکه آن "حق صرف" و "هست‌صرف "است . همینکه صرف‌هست را ملاحظه کنی درمی‌یابی که کلی و جزیی چیست . آیا این کلی‌ای که میشناسیم و میبینیم که"هست" واقعا" "هست" که ما آن را هست می‌بینیم و این جزیی‌هست‌که ما "هست" می‌بینیم . بجز "هست"چیز دیگری نیست پس اگر جز"هستن"چیز دیگری نیست چگونه هست برای خود قید میشود . چگونه "خودهستی" بنفسه با اینکه یک معنی است و یک مفهوم و یک مصداق است خودش قید خودش بشود . پس این سخنی‌بیهوده است . زیراکه دراینجا که جز"هستن"چیزی نیست ابهام و اطلاق چگونه مصداق پیدا میکند .

حاج‌محمدخان پس از یک بررسی کاملا" منقدانه از نقاط ضعف کسانی چون آخوند ملاصدرای شیرازی و صوفیه‌ی پیرو او و بیان مطلب حق در زمینه‌ی مقوله وجود بانتقاد از مفهوم بسیط‌الحقیقه‌کل‌الاشیاء میپردازد و این‌مفهوم را بعنوان یک‌مقوله غیرعلمی موردتجزیه و تحلیل قرارمیدهد.

<u>رجوع به اصل بحث</u>

ناگفته پیداست‌که چگونه استدلال‌منطقی ملاصدرا دراثبات "وحدت وجود" به‌بیراهه میکشد و چگونه "نفس استدلال" وی "نفی" استدلال را سبب می‌شود و بالاخره آنچه که از آن ناشی می‌گردد خلاف خواست صدر-

المتالهین "سلب بساطت" از "وجودواجب" است.

اجمال استدلال ملاصدرا، بر وجود بسیط الحقیقه چنانکه بیادها مانده است این بود که اگر بسیط الحقیقه را "جیم" بگیریم و ذات "ج‌بودن" جیم را از این لحاظ که "ب‌نیست" فرض کنیم در این صورت نفس "ایجاب و سلب" یعنی "جیم‌بودن" و "ب‌نبودن" در مورد آن بی‌تفاوتند و هر دو یعنی هم ایجاب (بودن) و هم نفی (نبودن) در آن واحد می‌توانند جزو ذات ج باشند و چون درچنین‌حالتی وجه‌ایجابی، یعنی جیم‌بودن همیشگی او "همیشه با اوست" وجه سلبی یعنی "ب نبودن" هم با درنظر گرفتن "جیم‌بودن همیشگی" او با اوست. زیراکه همینکه "ج" را فرض‌کنی در همان دم این وجه را درک میکنی که آن "ج"، "ب‌نیست" یا سنگ نیست یا اسب نیست و الی‌آخر. از همین استدلال ملاصدرا معتقدمیشود که چون درچنین بسیطی "بودن و نبودن" نه‌چون اموری‌متغایر بلکه چون یک امر واحدند لذا در بسیط "امرغیری" نیست و "جیم" بسیط است و درنتیجه بسیط کل اشیاء است.

در همان بحث پیشین یافتیم که چگونه حاج محمدخان فرزانه‌ی جامع‌نگر و واقع‌گرای به‌نقض استدلال‌ملاصدرا اشاره‌کرد وخطوط کلی نتایجی را که از چنین وجه استدلالی ناشی‌میشود ترسیم‌کرد. آنچه را که این‌فرزانه به آن همیت گماشته است باین اجمال خلاصه نمیشود. حاج‌محمدخان در شاهکاری عظیم چون "ینابیع‌الحکمه" و سپس در دروس همان کتاب که براستی بنیانهای یک جهان‌بینی جاودانه‌ی‌ایرانوشیعی برای‌حال‌وهمیشه‌ی فرهنگ ایران بر آن استوار شده است مبحث وجود و جهان‌شناسی و مسائل

متفرع از آن را با برخورداری از تعالیم حقیقیه شیعی ایرانی به‌بررسی گرفته است و ضمنا" با پرداختن بآن جنبه ازمسئله که موضوع این گفتگوست نظرگاه انتقادی عالمانه‌ای را نسبت به ملاصدرای شیرازی ارائه کرده است.

در ترسیم خردمندانه‌ی لغزشهای ملاصدرا، در موضوع این گفتگو است که حکیم ما بررسی خود را چنین آغازمیکند. اولا" برای آنکه دو "وضع" کاملا" متمایز این استدلال را از یکدیگر تشخیص بدهیم باید به این نکته اساسی توجه داشته باشیم که: کلام ملاصدرا مبنی بر اینکه "بسیط" را "ج" فرض کنیم مستلزم اینست که اولا "حیثیت جیم" درعین حال همان حیثیت "ب نیست" باشد. زیرا که ملاصدرا اصل فرض را براین نهاده است که "بسیط" مورد نظر او "بسیط مطلق" از هرجهت است. طبیعی است در چنین حالتی "بسیط" او را "حیثیتی" نیست و صاحب دو "حیثیت" نمیباشد. پس چون "یکی" است باید "ج" بودن آن عین "ب نیست" او باشد و برعکس. در اینصورت در وجه اول استدلال صورت کلماتی که در اختیار داریم چنین است:

ج = وجود بسیط

"ج" = "ج"

"ب نیست" = "ج"

روشن است که هرپژوهنده‌ای بلادرنگ از چنین "صورت استدلالی" دو حالت مخالف را تشخیص میدهد که عبارت است ازحالت اثباتی وحالت نفیی.

در جهت "اثباتی" وجود بسیط که "ج" فرض شده با "خودش" مساوی است. "ج" = "ج"

و درجهت منفی وجود بسیط در همین "جیم" بودن خود "ب نیست".

"ب" — "ج"

نتیجه‌ای که از این دوحالت معارض حاصل می‌آید با توجه بـه این نکته که ملاصدرا بسیط موردنظر خودرا "بسیط مطلق" گرفته‌است و مشخصه هربسیط مطلقی آنست که "غیری" در آن نباشد و برآن، "حیثیتی" نمیتوان‌اطلاق کرد این است که هردو حالت "اثباتی ونفیی" "یکی" گرفته شود و صورت استدلال بدین ترتیب درآید.

"ج" = وجود بسیط

"ج" = "ج"

"ب نیست" = "ج"

خود پیداست برپایه‌ی این استدلال برای وجود بسیط فرض دو حیثیت منتفی میشود و امکان اختلاف در آن دوحالت نیز نمی‌رود و بنا- براین چون اثبات و نفی "یکی" است، لذا "جیم‌بودن" جیم نیز عین "ب نبودن" او خواهد بود.

حکیم فرزانه حاج‌محمدخان‌کرمانی پس‌از تجزیه‌ی‌منطقی استدلال ملاصدرا و مشخص‌ساختن صور دوگانه آن مینویسد: چنانکه دیدیم و خود ملاصدرا نیز به‌آن تصریح می‌کند او بسیط را با "غیرخودش" در "نفس واحدی" می‌بیند و حال آنکه آنچه که بدون کمترین تردید بر هردانایی روشن است اینکه "آنچه که از "غیر" فراهم بیاید نمیتواند "بسیط" باشد مطلقا"، بلکه‌چنین چیزی "بسیط اضافی" است و نه بسیط مطلق، "بسیط اضافی" قابلیت آن را دارد که از او "مغایرتی" که دراو هست ولی دراین "بودن" "قائم برآن‌بسیط" نیست "سلب" شود. ولی سلب "چیزی" که

دراوست و قائم به اوست از او مکان ندارد ، زیرا در اینصورت ما "چیزی" را از او سلب نکرده‌ایم ، مگر که خودش را و ذاتیت خودش‌را .

حاج‌محمدخان بدین منظور که پژوهنده تصویر روشنی از "بسیط مطلق" و "بسیط اضافی" در ذهن داشته باشد و با این "صورت روشن" بتواند بخوبی دریابد که بسیط مطلق مورد نظر ملاصدرا در حقیقت چیزی جز "بسیط اضافی" نیست توضیح‌میدهد که من ازاینکه به‌بسیطی که میتوان "غیری" یا "چیزی" را از او سلب کرد" بسیط اضافی اطلاق کردم زیرا کـه چنین بسیطی الـزاما" محصور است در " غیر آنچه از او سلب میشود" و چون چنین است میتوان آن را به سلب کردن غیرش از خودش محدود کرد . ولی درباره "بسیط مطلق" فرض چنین "سلبی" ممکن نیست باید توجه داشت که ممتنع بودن چنین فرضی درباره "بسیط مطلق" نه از این لحاظ است که "ذات او مرکب" نیست ، بلکه ازاین نظراست که اساسا" "با" "بسیط مطلق" نه در خارج و نه در ذهن چیزی‌نیست علاوه‌بر اینها اساسا" حتی "فرض" کردن ، یا "احتمال" دادن ، یا "تجویز" کردن چنین سلبی هم درمورد "بسیط مطلق" صحیح‌نیست . زیرا که هریک ازاین حالات را هم که‌بگیریم در "موضع امکان" قرار دارند و برای بسیط که در موضع "ازلیت" است اطلاق "امکان" بمعنای "محدود کردن آنست و اگر غیری یا ماسوایی حصه‌هایی بودند از بسیط در اینصورت از طریق "محدوده‌ـ هایشان" قابل تمیز دادن از بسیط بودند و اگر این "حدود" برداشته میشدند ، تک‌تک و یکی‌یکی آن "اغیار" مجموع آن بسیط می‌شدند . و از آنجا که ملاصدرا و وحدت وجودیان به چنین‌اعتقادی باوردارند وبسیطی

را که معتقدند "چنین‌بسیطی "است میتوان آشکارادید که چگونه‌بسیطشان بسیط اضافی است نه بسیط مطلق و با چنین دریافتی از "بسیط" است که معتقدند "بسیط الحقیقه همه چیز است" یعنی بسیط هرگاه حدود اشیایی که به آنها منسوب است از میان برداشته شود، "همه آنها" میشود و در چنین بسیطی "اشیاء اشیاء هستند با حدودشان و بسیط همه است بدون حدود."

چنین‌می‌بینیم که هنوز توضیحات روشن‌کننده‌ای ضروری است تا خواننده مشتاق چنین موضوع تفکر برانگیزی از "بسیط اضافی" و "بسیط مطلق" که در اصل فلسفه‌ملاصدرا ضمیروجانشینی برای"وجودواجب"است، دریافت پاکیزه‌تر و روشن‌تری بدست آورد، تا براساس چنین "دریافت"و تشخیص دقیقی بتواند ادامه بحث را براحتی دنبال کند و با شناخت تفاوت‌های فاحش موجود بین "وجود اضافی یا وصفی" و "وجود ذاتی یا مطلق" که در گفتگوی کنونی، اصطلاحات "بسیط مطلق" و بسیط اضافی جانشین آنها شده و بهمان‌معانی بکاربرده شده‌است و جایگاه"بسیط‌مطلق" یا "وجود واجب" در فلسفه ملاصدرا را بشناسد و توانایی بیابد تا موضع حق را از ناحق در آن فلسفه تمیز دهد.

نخستین از آنچه که دراین‌توضیح باید بیادآورد اینست‌که‌بدانیم اساسا "بودن" دو نوع است:

یکی "بودن ذاتی" و دیگری "بودن‌وصفی "زمانیکه میگوئیم "حسن بود" یا میگوئیم "حسن دانا بود" در این دو بیان "بودنی" که در جمله "حسن‌بود" آمده است "بودن ذاتی" است و "بودنی" که در جمله دوم

است "بودن‌وصفی" است و در حقیقت "وصفی" است برای "بودن" اولی و نسبت آن به اولی مثل نسبت شعاع آفتاب است به آفتاب ویا مثل نسبت "نور" است به "منیر" همچنان که نورآفتاب همیشه نوراست‌وهرگزبه "آفتاب" تبدیل نمیشود. "بودن" وصفی هم همیشه نور "بودن‌ذاتی" است و هرگز به "بودن ذاتی" تبدیل نمیشود. همچنان که ما آفتاب را "در نور" آن و "از نور" آن می‌بینیم و راهی به آفتاب جز از راه نور آن نداریم "بودن‌ـ ذاتی" را نیز همیشه از راه "بودن وصفی" و "درآن" و "ازآن" می‌بینیم‌و بین آن‌دو نیز تفاوتی نمی‌گذاریم. در مراتب خلق هر "بودن ذاتی" برای "بودنی" که در فوق رتبه‌آن است یک‌وجه بودن‌وصفی است. درمقام نمونه "بودنی" که در "حسن‌دانا بود" مشاهده میکنیم در حقیقت "نوربودنی" است که در "حسن بود" وجود داشت.

در این معادله "بودن‌حسن" نسبت‌به "حسن دانا بود" ذاتی است ولی نسبت به "بودن نفس‌مطلق" که در "ملک" است بودنی وصفی است و همچنین بودن‌نفس مطلق نسبت به "بودن مشیت" بودنی وصفی است و "مشیت" نسبت به‌آن "بودنی ذاتی" است. چنانکه باجمال میتوان دید در چهارچوب جهان‌نگری جامع نگر واقع‌گرای‌کرمان مسئله "بودن" و "وجود" گذشته از آنکه پویایی غنا و وجهه‌ای تماما" دیالکتیکی می‌یابد برخلاف "تک‌نگری صدرایی" و ظاهربینی وحدت وجود تعلقی واقع‌گرایانه نیز به حقیقت و لایه‌های درهم پیچیده هستی ابراز میدارد.

علامه‌فرزانه عبدالرضاابراهیمی میراث‌دار معاصرجهان‌بینی‌فلسفی کرمان در طراحی پژوهشگرانه‌ای که از الهیات وجود بعمل می‌آورد در ادامه

همان مسیر توجیهی‌ی بودن‌ذاتی و بودن‌وصفی تاکیدمیکند که وجود مشیت که نسبت به بودن "نفس‌مطلقه "بودنی‌ذاتی بود ، نسبت‌به "بودن کینونت" خداوند بودنی وصفی است ، ولی بودن‌کینونت دیگر وصف "بودن دیگری" نیست و بودن او بودنی ذاتی است و به آن "وجود حق" می‌گویند . و آن مخصوص‌خداوند و تجلی و اسم‌اوست .و وجودحق مثل سایروجودهای خلقی "شعاع" و نور ذات غیب‌الغیوب خداوند نیست ، چه او منزه از شباهت به مخلوقات است و "وجود حق" را بلاسبب ایجاد فرموده و از این جهت "وجودحق "از خلق شمرده‌نمیشود . چون وجود هرخلقی بسبب‌وجود بالاتر از آن آفریده شده و بالاتر از "وجود حق" وجودی‌نیست . پس اطلاق کلمه "خلق" بر او نمیشود . درچنین موضعی ازتوضیح است که میتوان خبط آن نظریه "تک‌خطی" را که ساده‌لوحانه "وجود" را در یک خط مستقیم بر دو قسم بخش میکند و یکی را وجودخدا و دیگری را وجودخلق میگیرد و وجود خدا را در سلسله وجود مخلوق قرار میدهد و نسبت آن دو را نسبت ظرف (خدا ــ بسیط) و مظروف (مخلوق ــ اشیاء) میگیرد بازشناسی کرد .

با ارائه چنین توضیحی که احتمالا" راه دشوار آینده‌ٔ بحث ما را هموارتر کرده است . اینک میتوان با اطمینان خاطر به بیان فنی و فلسفی حاج‌محمدخان کرمانی فرزانه جامع‌نگر و واقع‌گرای درتحلیل و ارزیابی‌نظریه ملاصدرا مبنی بر "بسیط‌الحقیقه کل اشیاء است" پرداخت و این گفتگو را ادامه داد .

با همه آنچه گذشت هنوز از طرز تلقی دقیق حکیم حاج محمدخان نسبت به اصل مسئله‌ی "بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء" سخنی نگفته‌ایم و اینک

و آنچه از این پس می‌آید ، درحقیقت پاسخ این اندیشمند نامدار و مالا ـ مکتب فلسفی جامع نگر واقع‌گرای کرمان به اصل "سرایت وجود" و بسیط الحقیقه‌ی مکتب فلسفی اصفهان است . حاج‌محمدخان پس از ذکر اشاراتی که گذشت ، به اصل جوهر و روح نظریه‌ی‌بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء میپردازد و چنین بیان مطلب میکند که :

و اما اینکه خدا همه‌ی چیزهاست باطل است . زیرا که خداوند در ازل خود واحد است واحد و صمد چیزی غیر از او نیست و چیزی "با او" نیست و معنی "احد" آنست که مرکب نباشد از "اجزاء" و هر "تعددی" که بتوان با مشعری از مشاعر آن را درک کرد ، در او ممتنع باشد . بنابراین‌در "احد" نه‌حیثی است ونه "حیثی" و نه "جهتی" و نه " جهتی" و در او نه "اعتباری" است و نه "اعتباری" و نه "مقامی" و نه "مقامی" و نه"رتبه‌ای" و نه "رتبه‌ای" و وقتی و حالی برای او فرض نمیتوان کرد ، زیرا که همه‌ی اینها که شمردیم اگر واقعیت دارند که در خارج سبب تکثیر و کثرتند و اگر واقعیت ندارند که خیالی فاسدند و کذبی محض. علاوه بر اینها در احد ، ذکر شیئ از اشیاء نیست ، خواه عینی باشد ، یا وجودی ،یا امکانی ،خواه با ثبات باشد و خواه به‌نفی ، زیرا که "نفی" "عدم‌اضافی" و"وجودحقیقی" است . و لذا ذکر غیر در واقع خارج با احد ، بهرنحو که‌باشد "غیراوست" و اگر که آن غیر قدیم باشد که تعدد "قدماء" لازم می‌آید و اگر که حادث باشد که ذات احد محل حوادث شده است .

نامتناهی

دیگر آنچه باید گفت اینکه "احد" محدود به حدی و متناهی‌به

نهایتی نیست ، زیرا که هر "محدودی" مرکب و هرمرکبی غیراحداست . پس "احد" بسیط در طرفی از خلق نیافتاده و زنجیره‌ی مخلوقات به او متناهی نیست و او "اول‌علل" نباشد ، چنانکه مفاد عبارات ملاصدرا و پیروان او است و بخصوص از عبارت "بسیط الحقیقه کل اشیاء" او استنباط می‌شود و معتقدند که سلسله‌ی علل و معلولات ، بناچار باید متناهی شود ، به علت تامه‌ی واجبه ، آشکار است که اگر درباره "بسیط" واحد چنین فرضی بکنیم ، در اینصورت او اول اعداد خواهد بود و بهمین طریق حکم محدود و مرکب درباره‌ی او صادق می‌آید . پس اگر این توضیح راپذیریم "اشیایی" را که ملاصدرا و پیروانش "بعض" یا "جزیی" از بسیط قرار دادند و گفتند که او، یعنی بسیط همه‌ی آنهاست ، هیچ تحققی ندارند ، مگر در قلمرو "امکان" و "امکان" از آنجا که در "احد" جایی ندارد و اساسا" فرض آن در احد هم میسر نیست ، لذا "خارج" از ذات بسیط احد است و به این سبب است که حکما اصطلاحا" "امکان" را "خارج‌ذات" گفته‌اند . در اینصورت چگونه او که احد است و بسیط و امکانی در او راهبر نیست ، "همه‌ی اشیاء" یعنی "همه‌ی ممکنات" است ، در حالی که در امکان "با آنها" نیست ، پس در رتبه‌ی ذات جز او چیزی نیست .

استدلال منطقی

اگر چه همین توضیحات که داده شد ، برای هر پژوهشگر صادقی کفایت میکند تا خلاف و خبط نظریه‌ی وحدت وجودی ملاصدرا و صوفیه ی پیرو او را دریابد ، مع‌الوصف حکیم فرزانه حاج‌محمدخان به آن قناعت نورزیده است و با توسل به "استدلالی" از نوع "استدلال" خود ملاصدرا،

بطریق منطقی نیز به نقض آن کوشیده است. می‌نویسد: "اینکه ما گفتیم" کلام آنها (ملاصدرا و پیروانش) مبتنی بر اوهام است، اینجا معلوم میشود که چنین‌فهمیدند که نفی‌کردن از شیئ را، اگر درمفهوم او اعتبار نمایند ترکیب لازم آید و هرگاه ترکیب لازم حدوث شد، بسیط الحقیقه حادث میشود. پس اعتبار نفی مستلزم بساطت‌است و ندانستندکه مقدمه‌ی ایشان لازم دارد عدم بساطت را، باینطورکه بگوئیم بسیط‌الحقیقه موجودی‌است که از او سلب کرده نمیشود، امر وجودی. پس بسیط الحقیقه موجودی است "مقید" بعدم سلب. پس بسیط نیست، پس مرکب‌است، چراکه این‌مقدمه هم مثل این مقدمه است که اشیاء موجودی هستند که سلب کرده نمیشود از آنها غیرشان و بسیط موجودی است که از او سلب کرده می‌شود غیراو. پس "نفی‌سلب" اگر در او خود سلب را ملاحظه کنید "سلب" است، به حکم سلب و اگر "نفی‌نفی" را ملاحظه کنند، "ایجاب" می‌شود و این ایجاب ضدنفی است، پس از حقیقت ذات خارج است. مثل اینکه ضدش که نفی باشد خارج است، از حقیقت ذات، و اما اگر اراده کنی به نفی‌سلب عدم "قید" را معنی این میشود که بسیط الحقیقه موجود است و این‌حکم صحیح است و قضیه‌ای صادق است و لیکن مراد ایشان (ملاصدرا) غیراز این‌است. پس حکم چنین می‌شود که بسیط الحقیقه موجودی است موصوف بعدم "نفی اشیاء" که از او موجود است نه‌مطلق، پس موجود بسیطی نمی‌شود و مرکب می‌شود از وجود و از عدم سلب هرچیزی ازاو و من‌نمیدانم چگونه‌است این بسیط"

شرح متن حکیم

نقل کامل بیان حکیم حاج محمدخان چنانکه پیداست حاوی دشواری‌های فراوانی است، برای آنان که هنوز با تفکر فلسفی آنچنان که باید انس نیافته‌اند، با اینهمه من آن قطعه را عینا "می‌آورم تا اولا "برای آنان که آشنای به اصطلاح هستند، عین نص متن آمده باشد و دیگر آنکه‌با توضیحی که من می‌آورم خواننده‌ی پژوهشگر ضمن رجوع به‌اصل قطعه، مطلب را بهتر دریابد.

آنچه راکه حکیم حاج‌محمدخان در آن قطعه به‌آن کوشیده‌است، در حقیقت رجوع و بازگویی روشنگرانه‌ای است از استدلال ملاصدرا، با این تفاوت که ضمن توسل به آن استدلال، از طریق استدلالی مشابه، نقص‌آنرا تصریح کرده است.

میگوید: یکی از دلایل ما که معتقدات وحدت وجودیان مبتنی بر "خیال" و وهم است، همین است که فکر کردند که اگر عمل "نفی‌کردن" را در بسیط چنان فرض کنند که با ذات بسیط یکی و "همبود" باشد، در این صورت ترکیب فراهم میشود. بیان‌روشن‌تر اینکه وحدت‌وجودیان که‌استدلال ملاصدرا در جهت معتقد آنان است، بسیط‌را به عنوان "شیئ" گرفتند و آن را یک "چیز" گفتند و آنگاه در استدلالشان که "این‌چیز"، "آن‌چیز" نیست. خود نفس همین "آن‌چیز نبودن" یعنی نفس خود همین "نفی" کردن را هم یک چیز جداگانه فرض کردند و معتقد شدند که اگر این چنین بگویند، در اینصورت بسیط‌شان مرکب می‌شود، از یک "این چیز" و یک "آن چیز نیست" و لذا باور آوردند که چنین بسیطی چون مرکب می‌شود،

لذا "حادث" میشود. برای اینکه چنین واقعه‌ای اتفاق نیافتد، گفتند که اگر این "نفیی" را که فرض کرده‌ایم، اساسا "چیزدیگری" ندانیم و آن‌را درمقابل "بسیط" قرار ندهیم. یعنی‌اینکه اگر آن "غیرجیم بودن" را "امری واقعی ندانیم" و آن را صرف یک "اعتبار ذهنی" بگیریم، در این صورت آن امر اعتباری ذهنی که عبارت بود از "غیرجیم‌بودن" یا عمل "نفی" با "بسیط" که همان "جیم" بود، یکی و واحد میشود و بساطت لازم می‌آید. حاج‌محمدخان حکم می‌کند براینکه آنان ازهمان مقدمه‌ای که چیدند نه‌تنها بسیطی اثبات نکردند، بلکه بر "عدم بساطت" صحه نهادند، زیراچنانکه بیادها مانده است، ملاصدرا در استدلالی که بر بساطت بسیط اقامه کرد، موردی هم آن بود که گفت اگر از "بسیط،امری‌وجودی" نفی‌شود، آن بسیط دیگر بسیط نیست، لذا همین حکم که بسیط‌الحقیقه موجودی است که ازاو "سلب‌کرده نمی‌شود"، "امر وجودی"، بسیط‌الحقیقه راباامر "عدم سلب" یعنی با این نسبت که "سلب‌کرده نمیشود"، مقید "کرده‌ایم. بیان‌روشن‌تر اینکه با این حکم، بسیط‌الحقیقه را در "محدوده" "سلب‌نشدن از او" محصور کرده‌ایم. پیداست که در اینصورت بسیط مورد ادعای ملاصدرا چیزی است مرکب از "آنچه بسیط‌است" و از "سلب‌نشدن از او".

دونفی

دونفی چنانکه روشن است در نفس خود همین "عدم سلب"، یعنی "سلب‌نشدن"، "سلب" وجود دارد و برخلاف حکم ملاصدرا از او سلب نشده است و اگر این "سلب" را نفی بکنیم، به سبب فراهم آمدن دونفی، یعنی نفی‌نفی حاصل میشود که الزاما" موجب پیدایی یک "ایجاب" میشود

و به طریق اولی بسیط ما مرکب میگردد ، زیرا در این صورت اگر ازطریق یک امر صرفا " "ذهنی" و اعتباری، یعنی "سلب و نفی" ،بسیط ما مرکب میشد این بار از طریق وجود یک امر "ایجابی" نظیر خودش مرکب میشود .

و اما اگر در نفییی که بعمل می‌آید ، قصد این باشد که "قیدی" را که گفتیم سلب کنیم ، در اینصورت استدلال درست است و "بسیط" بدست می‌آید ، ولی چنانکه دیدیم مقصود ملاصدرا از "سلبی" که انجام میداد ، عدم و نفی "قید" نبود . در نتیجه برپایه‌استدلال صدرالمتالهین ،بسیط الحقیقه موجودی است که صفتش عدم نفی اشیاء است .

عدمی‌که بسیط از او موجوداست و بدینگونه بسیط مرکبی‌است فراهم آمده از "وجود" و از "عدم سلب هرچیزی از او" . حاج محمدخان که من کوشیدم با ناتوانی‌تمام قطعه‌ای از استدلال او را توضیح‌دهم پس‌ازذکر این نکات مینویسد :

"حاصل مختصر آنچه گفته میشود در رد ایشان این است که بودن هر چیزی همه چیزها نمی‌باشد مگر با حضور "آنها" در "رتبه"ی او. پس اگر معنی سخن آنها اینست که همه‌ی اشیاء به ذات او است ، پس اشیاء در ذات اوست . اگر بعلم اوست پس اشیاء در علم اوست و اگر به تسلط اوست پس اشیاء در تسلط اوست" .

بسیط، بسیط است

ولی آنچه که خود حکیم حاج‌محمدخان معتقداست‌اینست‌که بسیط بسیط است و ابدا" بویی از ترکیب در او نیست و با او غیری به‌هیچوجه من‌الوجوه نیست خواه درذهن و خواه در واقع خارجی واشیاء مرکبات‌هستند

و اقلا" از دوحیث یا چهار حیث ترکیب شده‌اند پس چگونه میشودکه بسیط مرکب باشد؟

اینک مناسب می‌نماید که دراینجا باردیگر قطعه‌ای ازمقدمه‌ی‌کتاب پرارزش هانری‌کربن نقل کنیم ، آنگاه سخن از اصل‌وجود و هستی و تفاوت دو مکتب در نحوهٔ شناخت آن را ادامه دهیم . "برخلاف جمعی از علما که اغلب تصریح میکنند "بعقل خود اینطور می‌گوئیم " و یا حکما که در تعریف حکمت مینویسند : "که آن علم بحقایق اشیاء است ،خواه موافق‌با شرع باشد خواه نباشد" حاج‌محمدخان و بزرگان شیخیه مقید بشرع هستند . بنابراین در حکمت هم مقید بکتاب خدا و سنت رسول می‌باشند و حقیقتی را بیان میکنند که در خارج هم خداوند همانطور قرار داده است . و این حقیقت‌را جز خدا که همه چیز را خودش خلق کرده و رسول او کسی نمی‌داند و چنین حکمتی را باید خداو رسول او تعلیم کنند . همه‌ی اشیاء خلق خدایند،حق است و خلق و ثالثی بین این دو نیست . همینکه خلق‌شد مرکب‌است واقل ترکیب همان "وجود و ماهیت" است که‌اصطلاح‌کرده‌اند و باصطلاحی دیگر ماده و صورت گویند و از آن دو به ذات و صفات تعبیر آورده‌اند این هردو باهمند و هیچیک بدون دیگری نمیشودکه باشند و به‌تنهایی اصالتی‌ندارند

ایـن به آن برپا و آن باین پیداست . در کل اشیاء این دوجهت که جهت الهی و جهت خلقی باشد وجود دارد و جمع بین این دو به‌طوری‌که خدا قرار داده است ، ممکن است و دلیل حکمای الهی مکتب الهیه و بطور اخص فرزانگان بزرگ شیخیه در این باره قول خداست که میفرماید : "و من کل شیئ خلقنا زوجین" این بیان خود تصریحی است بر این واقعیت که

آنچه را ما عهده‌دار بازشناسی آن‌شده‌ایم مجموعا" مبین خصوصیت وساخت و چهارچوب نگرشی دومکتب بزرگ‌فلسفی‌است که درمقام واقع درعین حال نمایندگان دو طریق حق‌وناحق در ارائه وتبیین و تصریح‌حکمت‌عقلی قرانی و تعالیم حکمی و غنی شیعی ایرانی نیز میتوانند بشمار آیند .

تنها در همین مقوله "بسیط‌الحقیقه" و "وجود واجب" و چگونگی سرایت‌آن در جهان‌اشیاء بروشنی‌وجهه و طرزتلقی این‌دونگرش از "حقیقت" را میتوان بازشناخت و بصراحت می‌توان یافت که چگونه در یک "حقیقت بدیهی فلسفی مکتبی سربه‌بیراهه‌میگذارد وچندین‌نسل دوستداران حکمت و فلسفه شیعی ایرانی را به گمراهی‌های سفسطه و مغلطه می‌کشاند و مکتبی دیگر با توسل به‌روح و باطن و جوهر راستین حکمت قرانی وعقلانیات الهی و اتکا به آموزشهای ژرف ولایت آدمی را به سرزمینهای روشن‌نور و روشنایی و علم راهبر میگردد .

حقیقت آنست که حکیم نامدار حاج‌محمدخان‌کرمانی ــ که آشنایی نسل جوان معاصر با تعالیم وآثار و اندیشه‌های او و مشایخ نامدارش از مکتب جامع‌نگر واقع‌گرای کرمان رسالتی و وظیفه‌ای تاریخی و ضروری است هرآنچه را که در باب حکم ملاصدرای شیرازی صدرالمتالهین صاحب اسفار و طراح مکتب فلسفی اصفهان دایر بر "بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء" لازم بود در صفحات پیش بیان کرد و حق مطلب را در ابطال‌این حکم‌ناقص اداکرد بنابراین ضروری مینمود که دامنه‌ی این بحث را درهمان‌صفحات پیشین‌برـ چینیم . ولی ازآنجا که حکیم حاج‌محمدخان در بحث ازاین مقوله مسائل اساسی دیگری را نیز من‌باب تکمیل سخن عنوان کرده است و در مقام ارائه

"تمثیلاتی" نبوغ‌آسا نه تنها درتصریح بطلان نظریه‌ملاصدرا بلکه درتوجیه حقیقت "نفس" و "خودیت "انسان یکی‌از اساسی‌ترین‌توجیهات‌روان‌شناسی را در شناخت "انسان" ارائه کرده است و آنگاه در کنار توجیه ملاصدرا از وجود بعنوان "بسیط‌الحقیقه" و کل اشیاء پنداشتن آن توجیهی عالی و دیالکتیکی از "وجود" بعمل می‌آورد. لازم دانستم که آن‌گفتگو را تا این حـّد نیز ادامه دهم. باشد که این گفتگو با تمامی "نواقصی" که از لحاظ ناتوانی من در تبیین‌مسئله دارد فتح بابی شود برای آنکه جوانان دانشجو وطن ما باین هوشیاری نایل آیند که فرهنگ فلسفی‌ایران طی چهارصد سال اخیر تنها با مکتب فلسفی اصفهان و حکمت صدرایی مشخص نمی‌شود بلکه در ورای این مکتب جهان‌بینی غنی و ژرف کرمان درمحتوی آثارجاودانه‌ی نامدارانی چون شیخ مشایخ بزرگ شیخ‌زین‌الدین احمد احسایی و حاج‌محمد کریم‌خان کرمانی و سید فلاسفه‌بزرگ حاج سیدکاظم رشتی و حاج محمدخان کرمانی و علامه فرزانه حاج‌زین‌العابدین‌خان‌کرمانی و دیگرمشایخ بزرگ این مکتب متجلی است که مظهر متجلای حکمت و تعالیم الهی قرانی و معنویت امامی شیعه بشمار میایند. باری به بسیط بازگردیم و نتیجه‌ی کلام حکیم فرزانه حاج‌محمدخان کرمانی که حکایتی است از حقیقت حق باین بیان‌که:

"بسیط بسیط است و ابدا" بویی از ترکیب در آن نیست و با او "غیری" بهیچ‌وجه من‌الوجوه نیست خواه در ذهن و خواه در واقع خارجی ولی حقیقت اینست که اشیاء مرکباتند و ترکیب آنها دست‌کم از دو حیث و در مقام حقیقیه از چهارحیث است و اگر چنین‌است بسیط‌الحقیقه همه‌چیز نیست" حاج‌محمدخان برای اینکه کسی از این بیان او که: " بسیط‌الحقیقه

همه چیز نیست" بخطا صغرا و کبرای صدرایی را به آن‌معنی که برای "جیم" ترتیب داده بود گمان نکند و از آن‌طریق خیال‌ترکیب برای‌آن نکند هشدار میدهد که در این مورد یعنی درباره‌ی این حکم که "بسیط‌الحقیقه همه‌چیز نیست" احتمال چنان حدس و گمانی نمیتوان داد. زیراکه چنین‌گمانی در جایی میسر است که در موضوع آن حکم احتمال وجود دوحیث بتوان داد ولی چنانکه پیشتر اشاره شد درباره بسیط‌واقعی احتمال چنین‌گمانی‌نمیرود تا بتوان نفیی در آن تصور کرد چنانچه امام امیرالمومنین می‌فرمایند که : نفی یک چیزی است و بهیچوجه نظر با او چیزی نیست نه باحتمال و نه به امکان حتی در ژرف ذهن. "[۴]

"من انسان" و عناصر معرفتی

حاج‌محمدخان در این موضع‌ازبحث برای آنکه از "بسیط" درفی‌حدذات آن تصویری روشن ارائه کند در مقام تمثیل به ساختمان "انسان‌شناختی" انسان اشاره میکند و تحلیلی‌از خودیت انسان بعمل میآوردکه نه تنها در مکاتب فلسفی‌اسلامی سابقه نداشته‌است بلکه درمقابل دستگاههای ژرف روان‌شناسی و انسان‌شناسی غربی بخصوص روان‌شناسی و انسان‌شناسی "وجودگرا" و "اشراقی" کسانی چون هایدگر، سارتر ویا سپرز و هانری‌برگسن که بنحوی ابتدایی عناصری از تعالیم جهان‌بینی‌امامی شیخ‌احسایی‌راعرضه میکنند مقام اولویت و برتری رتبه‌ای تمام عیار دارد.

حکیم برای آنکه مشکل رابطهٔ احد، بسیط یا خداوند را که خالق همه بود و هست و خواهد بود است را بنحو خردمندانه و برحق حل کند و ضمنا" به ورطهٔ نگرشی‌صدرایی نیز درنیفتد و "خلق وخالق" را در وحدتی

باهم نیاورد از انسان مثلی را ارائه میدهد که باتمامی عدم تشابهی که با مسئله تجلی خداوند از طریق مشیت در مخلوقات و جهان اشیاء دارد مع‌ـ الوصف میتواند ذهن پژوهشگر را به حقیقت مشکل و بسیار حساس و دقیقی راهبر شود باین منظور مینویسد : نظر کن در ذات خودت که باستناد عقل و نقل خود آیت ونشانه‌ای است از "احد ، بسیط یا خداوند . در چنین نظرکردنی هنگامی که صرفا" مقصود نظرکردن به ذات" توست درآن هنگام ابدا" چیزی بنام "عقل" یا "نفس" و یا دیگر مشاعر و اعضاء وادراکات تو مورد نظر نیست و این معنایش اینست که در ذات تو جمیع مشاعر و اعضای تو ممتنع اند زیرا که معنی ذات ورای همه اینهاست . دلیل این ادعا اینکه اگر "ذات" تو یکی از این مشاعر یا اعضای تو بودند لازم بود هنگامیکه‌یکی از اینها یا چندتای از آنها از میان بروند یا ناقص شود "ذات" تو از میان برود یا علیل شود . نمونه چنین سخنی اینکه اگر کسی‌از مجموع‌عناصری‌که آب را تشکیل میدهند و فراهم می‌آورند یکی از آنها را حذف کند چیزی‌به نام آب وجود نخواهد داشت . بهمین معنی اگر ذات تو یکی یا چندتا از مشاعرتو یااعضای‌توبودلازم می‌آمد که با حذف یکی یا چندتا از آنها ذات وجودش منتفی شود مثلا" اگر "من" تو یا بعبارت حکیم "ذات" تو عبارت بود از "عقل" تو "یانفس" تو یا "دست‌تو" یا "چشم‌تو"یا "ادراک‌تو" در اینصورت ضروری بود که اگر عقل تو زایل شود یا چشم تو از کار بیافتد یا عضوی از اعضاء یا چیزی از مشکله ادراکی تو ناقص یا زایل شود "من"تو یا ذات تو یعنی آن چیزی که تو در همه مسیر طولانی زندگی از نخستین سال زندگی تا کهولت به آن "عنوان" "من" "مال‌من" چشم‌من ،عقل‌من ،خانه

من "دست‌من" و پای‌من و غیره میکنی نیز زایل شود و "من" هنگام عاقل بودن تو با "من" هنگام "پریشان‌ذهنی" تو دوچیز باشد درحالیکه خلاف این کاملا" مشهود است و هرانسانی در مسیرطولانی حیاتش در زیرسازتمام تغییرات و دیگرگونیهای ادراکی، جسمانی، شعوری و وظایف‌الاعضایی‌خود یک امر لایتغیر ثابت، دائمی و پایدار و ضمنا" غیرقابل مشاهده و لمس "شناسایی علمی"را می‌یابد و این همان "ذات"یا "من"یا "خودیت" اوست و چنین "ذاتی" بهیچ‌عنوان و نشانه‌ای هیچ یک از اجزاء سازندهٔ تویی که بنام "حسن" یا حسین یا زیدو عمرو مشخص هستی و در زمان‌ومکانی معین از این عالم دنیا زندگی میکنی نیست و بر او هیچ یک از قوانین این عالم دنیا جاری و ساری نمیگردد و این دلیلش اینست که از قماش و نوع مواد کلیه این عالم نمیتوانش نامید ولی با این‌همه همان "خود" "توست" و تو هرچیز در این دنیا را به‌آن نسبت می‌دهی و بدون آن "تویی" تو معدوم است . ولی از این مثل هرگز گمان نکنی که این‌ذات‌تو خداست چرا که از احد و بسیط برای تو صفاتی گفتیم آنچه میتوان گفت اینکه این ذات که از طریق تجلی خدا بر مشیت و از قلمرو امکان اول صادر شده است "اسمی" است از اسامی احد و بسیط:

مسئله‌ی وجود

حاج‌محمدخان پس از ذکر این‌نکته‌اساسی یکی‌از دقیق‌ترین و غنی ترین دروس مربوط به‌وجود را میگشاید و باقدرتی براستی‌نبوغ‌آسا به‌طراحی خردامندانه مقوله‌ی "هستی"و "خلق" و مالا "وجود" می‌پردازد .

اگر چه بیان جامع آنچه که او تنها در پاره‌ای از رسالاتش‌مثل

"اسحقیه" و سپس رسالهٔ ("سرمد" "دهر" و "زمان") و بنحو اساسی‌تر در شاهکار بی‌مانند و نظیرش "ینابیع الحکمه" و دروس آن آورده است مستلزم هزاران صفحه ومجلدات پربرگی از تحقیق است و لذا از عهدهٔ من ساخته نیست ولی از آنجا که‌این گفتگو با عنوان "وجود" گشوده شده است ضروری است که تنها بقصد ارائه یک تصویر از تفاوت اصولی او با جهان‌بینی‌ملا ـ صدرا و اصالت و برحقیقت نظرگاه او و چهارچوبی از "وجودشناسی" این حکیم متاله و نماینده نامدار حکمت‌عقلی شیعه ترسیم شود.

حاج‌محمدخان پس‌از آنکه وضع خود را درباره "وجود واجب" یا "وجودحق" یا "خداوند" در مقابل ملاصدرا و جهان‌بینی اصفهان‌مشخص میکند به مسئله "جهان" بعنوان آنچه که "مخلوق" یا "حادث" است می‌ـ پردازد. به‌اعتقاد او هرچه جز ذات احد است "خلق‌خداست" و لذا "ممکن" است. این اعتقاد چون همهٔ آنچه که مکتب و جهان‌بینی جامع‌گرای شیخیه به‌آن اعتقاد دارد مستقیما" و اساسا" از قران‌یا تعالیم صریح امامان برحق شیعه امامیه نشأت گرفته است و مستند است به این بیان امام‌هشتم حضرت رضا (ع) که: حق است و خلق و بین آنها ثالثی وجود ندارد.

(حق و خلق لاثالث بینهما) پس هرچه سوای‌حق‌احد است "خلق" است "حادث" است و "ممکن".

آنچه که حائز اهمیت اساسی است و بجهان‌بینی جامع نگر وواقع‌ـ گرای کرمان وجهه‌ای کاملا" متفاوت و غنی‌تر از هر نحله و نگرش دیگری در قلمرو فرهنگ اسلامی می‌بخشد از همین موضوع و از طرز تلقی این مکتب نسبت به "چگونگی" و "لایه‌های" آفرینش وبخصوص "دووجهه‌ی‌کاملا" متفاوت"

"ممکنات" در قلمرو "خلق‌عالم" ناشي میشود. حاج‌محمدخان با استناد به روح قران و تعالیم عالیه ائمه شیعه به این حقیقت اشاره می‌کند که‌اگرچه همه‌ی آنچه که "ماسوای" خدایند "مخلوق" اویند و ازنظرگاه‌فلسفی "ممکن" نامیده می‌شوند ولی در همین "ممکن" و "مخلوق" بودن دارای "دو وضع" کاملا" متفاوتند. استناد حاج‌محمدخان‌باین "دو وجهه‌گی "خلق گفته‌ایست از خداوند در قران که ضمن آن به این حقیقت صراحتا" اشاره شده است و آن اینکه "له‌الخلق والامر". بنابراین، صراحت قطعی حکمت قرانی‌است که "مخلوقات" و هرآنچه که "ماسوای" خداوندند یا در قلمروی از "خلق" قرا گرفته‌اند که "مخلوقاتی" هستند که "امر" خداوند به آنها تعلق گرفته است و یا "آنهایند" که "خلق" خداوند را شاملند. طبیعی است که هر پژوهشگری پرسنده این پرسش است که چه "تفاوت‌هایی "این دوسلسله‌خلق را از یکدیگر جدا می‌کند. دربیان پاسخ‌این پرسش است که حاج محمدخان تصریح می‌کند که همه آنچه که ماسوای خداوندند و عنوان خلق یا مخلوق به‌آنها اطلاق می‌شود به لحاظ ایفای نقشی که در "جریان" پرپیچ و خم "آفرینش" بعهده دارند یا "مخلوق‌اند به‌نفس‌خود" یا "مخلوقند به‌غیر: باین معنی که یا موجودیت آنها از نفس وذات‌آنها پس‌از تجلی‌نور خداوند به آنها بدون‌واسطه تحقق‌یافته است و یا موجودیت‌آنها بدلیل یا مداخلهٔ عامل یا موجود یا علت دیگری تحقق یافته است.

زیرسازی تجزیه‌ناپذیر

در این مورد نیز استناد حکیم ما به قول امام صادق (ع) است که می‌فرماید "مشیت را خداوند به‌نفس و بذات‌خود او آفرید امااشیاء با مشیت

آفریده شدند" .

خلق‌الله المشیة بنفسها ثم خلقا لاشیاء بالمشیة

مشیت‌اول خزانه‌ای است از خزاین‌خلیقه و قبل‌از مشیت هیچ‌ذکری از خلق و مخلوق نیست . آنچه‌که هست اینکه این دونحوه خلق بهرترتیب همینکه "آفریده‌خداوندند" مخلوقند و در هیچ‌چیز با خداوند مشارکت و شباهت ندارند . "لیس کمثله شیئ" به همین سبب حکیم حاج محمدخان مینویسد : پس مخلوق به نفس که "امر" باشد و مخلوق بغیر که "خلق" باشد هردو حادث و ممکن و مخلوق خدایند و چون هر دو " ممکنند" پس هر دو یعنی چه مخلوق بنفس و چه مخلوق به غیر مستندند و مسبوقند به "امکان". باین معنی که هردوقلمرو خلق به همین دلیل که "مخلوقند" لذا وجود و عدمشان "ممکن " است و "امکان" چون زیرسازی تجزیه‌ناپذیر با آنهاست هر ذهن تمرین کرده‌ای که بخصوص با فلسفه آشنایی داشته باشد در همین موضع درمی‌یابد که این دو قلمرو خلق یا این دو وجه "مخلوق" پیش و قبل از هر " تشخص " و تعینی آنچه که مبین و علامت مشخص کنندهٔ آنها است اینست که آن هردو "ممکنند" ولی آنچه که ما عهده‌دار آن هستیم اینست که از این "امکان "که‌حکیم‌فرزانه حاج‌محمدخان باتوسل به‌باطن‌قرآن وتعالیم ائمه شیعه به مخلوقات قبل از هر تعینی نسبت می‌دهد توضیحی بدهیم و طبیعی است که توضیح ما جز آنکه از تعالیم خود آن حکیم ریشه بگیرد امکان‌پذیر نیست . لذا درتصریح این‌معضل میگویم که "امکانی "که مخلوقات و اشیاء عالم برای پیدایی خود به آن مسبوقند عبارت است از " قوه" و "صلاحیت" و قابلیت آنها برای "آفریده شدن" . بگذارید از زبان حکیم

حاج محمدخان مورد مثلی برای تصریح این مسئله واقعا" دشوار بیاوریم . حکیم با استناد به یکی از تعالیم اساسی سید فلاسفه شیعه سید کاظم رشتی در باب این "قابلیت" که هرممکنی بخاطر قبول تحقق و عینیت به آن مسبوق و موقوف است چنین می‌نویسد :

بدانکه ممکن نیست ایجاد شیئ مگر آنکه در آن شیئ برای "ایجاد شدن" "فرمان‌پذیر" یا متابعتی باشد . لذا اگربگوئی که خداوند این شیئ را بوجود آورد . ضمنا" اینرا نیز باید بگویی که آیا آن شیئ بوجود آمدن را "پذیرفت" و برای خلق‌شدن فرمان را قبول‌کرد یا نه . اگر بگویی که فرمان‌پذیری نکرد در این صورت اساسا" نمیتوانست تحقق بیابدزیرا که تو برای آنکه کوزه‌ای را بسازی باید از میان انواع‌گل‌ها آن‌گلی را انتخاب کنی که "قابلیت" "فرمان‌پذیری" از تو را برای کوزه شدن داشته باشد و درغیر اینصورت یعنی اگر که شیئ قابلیت قبول فرمان شدن "فیکون" را نداشته باشد اساسا" بوجود نمی‌آید و اگر بوجود آمد معنایش اینست که آن شیئ قابلیت "فرمان‌پذیری" را داشته است . لذا تحقق یافته‌است و معنای‌گفته خداوند در قرآن هم که می‌فرماید : "کن‌فیکون" همین است زیراکه دراینجا فعل "فرمان‌پذیری" به "شیئ" برمی‌گردد که مخلوق باشد نه بسوی فاعل که خالق باشد . یعنی اینکه زمانی که خداوند می‌فرماید : "کن‌فیکون" یعنی "گفت باش و می‌باشد" ضمیر کننده یا فاعل در فیکون ـ پس می‌باشد ـ برمی‌گردد به شیئ که مخلوق می‌باشد . دراینصورت عمل "شدن" در حوزه مخلوق‌است که قابلیت‌فرمان‌پذیری داشته‌باشد ودراثر این‌قابلیت "ضرورت و وجوب" بودن و وجود پیدا کردن را حاصل کند .

امکان اول

با توجه باین توضیح همهٔ مخلوقات عالم قبل از "تحقق‌ضروری" در امکان معدومند. مثلی دیگر بیاورم: در مغز مدادی که در دست شما قرار دارد میلیونها "جیم" یا "ب" بصورت بالقوه قرار دارند تا زمانی که دست شما و حرکت مداد بر صفحه کاغذ "جیم" یا "بایی" را ننوشته است این "جیم"ها و "ب"ها در عالم امکان معدومند و "بودن" یا "نبودن" در مورد هریک از آنها مساوی است و تا زمانی که از مرحله قوه‌گی به‌مرحلهٔ تحقق نیامده‌اند در آن "امکان" معدوم هستند و همین‌است معنای‌این‌بیان اساسی فلسفی که "اشیاء و عالم" از "عدم" بوجود آمده‌اند.

و بهرحال بحث در این بود که "مخلوقات" یا جهان‌اشیاءاعم از اینکه خالق بنفسه باشند مثل مشیت یا مخلوق بغیر باشند نظیر اشیاء مقید مشخص و محدود در موجودیت خود مسبوق و موقوف به "امکان" هستند و بهمین دلیل "امکان" اولین مخلوق از مخلوقات عالم است و کلمه مشیت "وجود" یا "هستی" یا "بودن" نام دیگری است از همین "امکان اول": مخلوقی که نه‌تنها برخلاف حکمت صدرایی ذات بسیط‌احدنیست‌بلکه خود مخلوقی محدود است.

حاج‌محمدخان پس‌از این‌بیان مسائل‌دقیقه‌و شگفت‌انگیز و متعالی را مورد بحث قرار میدهد که نه سخن از آنها در این فصل ممکن است و نه جای آنها در اینجاست. همین قدر ما بحث را از آنجا که دنبالهٔ مبحث "وجود" یا "امکان‌اول" که سبق ذاتی نسبت به دیگر موجودات دارد و از عالم خلق است ادامه میدهیم. " پس امکان سابق مخلوق بنفسه است و

چون او بنفسه مخلوق شده سایر اموری که او در آنها نفوذ دارد همه متجلی و ظهور او موجود می‌شوند. لذا امکان "سابق" است بر "کل‌مطلق" وسابق است بر همه "قیودات" و "فعلیات". اما از آنجا که این "امکان" اول در حد خود و مقام خود "وجودی" امکانی دارد و یقینا" پیش و سابق بر هر هستنی "هست" وجود او را "وجود مطلق" می‌گوئیم و همچنین می‌توانیم "امکان‌مطلق" هم بگوئیم. چنین وجودی عین امکان است و از این لحاظ بآن عنوان "وجود" دادیم که "درخارج هست" و از این رو بآن "مطلق" می‌گوئیم که مبرا از قیود وجودی است و "امکانش" می‌گوئیم چرا که اشیاء چنان که گذشت در او "بالقوه" وجود دارند و مراد از این "قوه" قوه‌فعلی است نه قوه انفعالی نظیر "قوه دست" در نوشتن "جیم" نسبت به "قوه‌مداد" در نوشتن همین حرف. چنانکه گفتیم وجود جیم در هردو دست و مداد بطور بالقوه وجود دارند ولی دردست‌تو بصورت قوه‌فعلی اما درمداد بصورت قوه‌انفعالی. زیرا که قوه انفعالی امکان مقید است و نه امکان‌مطلق.

وحدت وجودی

حاج‌محمدخان در ادامه این گفتگو بار دیگر برای آنکه هم تصریح بیشتری از معنا و مفهوم وجود بطور حق ارائه کرده باشد وهم اینکه‌باردیگر نظریه‌ی وحدت وجودی ملاصدرا و عرفای پیرو او را در تلقی از "وجود" به یادها بیاورد، نکته‌ای اساسی‌را گوشزد میکند و می‌نویسد: بنابراین تو در اولین نظر که بروی عالم چشم می‌گشایی "وجود" یا بودن رامییابی چنان که این‌امر حتی برای حیوانات‌هم عملی‌است. لذا انسان دراولین رابطه‌اش با جهان‌اشیاء آنچه که نخستین‌دریافت‌شده از برای‌اوست "هستی" "وجود"

و بودن است و این‌از تمام اشیاء و از کل آنها ظاهرتر و پیداتر است وباین سبب است که بآن اسم وجود صدق می‌کند. ولی تصور این که این وجود، وجود حق و وجود خداست خطایی بزرگ است. بلکه این وجود تنهاآنچه که از وجود حق در خود دارد اینست که "اسم" وجود حق است و ما آنچه را که پیش از هرچیز از جهان‌اشیاء می‌بینیم "بودن" و وجود است و باین دلیل هرآنچه‌را که در جهان عین و در جهان ذهن بیابی به آن می‌گوئی "هست" مگرنه اینکه می‌گوئیم "آسمان هست" "زمین هست" ولی هرگز نمیگوئیم "آسمان‌خداست" یا "زمین‌خداست" ولی‌به‌خطا ملاصدرا و پیروان او چنین پنداشتند که این "وجود" همان "وجود حق" است در حالی که آنچه بر هرکسی بدیهی است این است که هیچکس خدا را نمی‌بیند ولی "هستن" را میبیند و این "هست" اسم "وجودحق" است و می‌بیند که‌این "بودن" در بودن خود "قابلیت" میلیونها شکل و صورت و محتوی را در خود دارد و با همین "قابلیت" مقید و محدود است و "وجود حق" مقید نمیشود و محدود نمیشود. حاج‌محمدخان با مثال عالمانه‌ای که به دنبال این بحث می‌آورد روشن می‌کند که چگونه اولا" این "وجود" "امکان اول" است و چگونه از این لحاظ که خلق اول است به‌تناسب آنکه در چه قلمروی موضوع نظر باشد اسمی خاص بخود گرفته است. می‌نویسد: آیا نمی‌بینی که چون چیزی را از دور ببینی که ندانی دقیقا" چه چیزی است تنهاآنچه که قبل و پیش از هرچیز از او میدانی این‌است‌که "آن‌هست" و این "بودن نخستین وجهی از آنست که خود را حکایت‌میکند پس اگر کسی که با توست بگوید که آن سنگ است می‌گوئی "ممکن است" و دیگری‌بگوید درخت است

میگوئی "ممکن‌است" و هرکس هرچه را تصور کند میگوئی "ممکن است" . در حالیکه شما تنها چیزی که دیده‌اید "هستی" و بودن‌است پس همین "بودن" در بودنش "امکان" نیز هست و امکان اول همان اوست و همین امکان اول یا بودن‌که خلق اول‌است‌آنجاکه‌خداوند از اول خلق حیات سخن میگوید همان را "آب‌اول" میفرماید و در قرآن است که وجعلنا من‌الماء کل‌شیی‌حی و خلق کل‌دابة من‌ماء . و هنگامی که از خلق اول در هنگام نوشتن مقدرات همه عالم سخن می‌گوید از همین خلق اول بعنوان "دوات" اول یا قلم‌اول یاد میفرماید و این دوات همان است که مرجع همهٔ عالم به آنجاست .

پایان سخن

سخن بدرازا کشید و اعتراف‌میکنم من‌نتوانستم سطری از میلیونها سطر و ذره‌ای از دریاها اندیشه‌ی والای حکیم نامدارمیهن‌خود در وجود را عرضه کنم همه آنچه را که تاکنون آمد با قطعه‌ای دیگر از تعالیم جهان‌بینی کرمان در وجود تکمیل میکنم و این گفتگو را بپایان‌میآورم با این امیدواری که این گفتگو سبب شود جوانان دانشخواه وطن ما که درپی حقیقت و یک جهان بینی تماما" واقع‌گرا و دیالکتیکی هستند با عشق و آگاهی به متون عالی فلسفی و حکمتی جهان‌بینی کرمان روی آورند .

"پس لفظ‌وجود درنزد ماگاهی تعبیراز مقام‌عنوان‌کینونت خداوند آورده می‌شود که آیت بزرگ خداست و خداوند با آن شناخته‌میشودو گاهی در سایر مراتب خلقیه از امکان و ممکنات استعمال می‌شود که مراد از آن به یک معنی "ماده‌ی‌هرچیزی" است که قوام آن چیز با آن است مثل اینکه تقوم صورت کوزه به آن گلی است که صورت کوزه برآن پوشیده شده و قوام

این‌صورت به‌ماده‌گلی است‌که اگر گل‌نبود صورت‌کوزه به‌تنهایی نمی‌ایستاد. پس باین معنی ماده‌ی کوزه را وجود آن می‌گوئیم و صورت آنرا ماهیت آن می‌گوئیم.

و معنی دیگر برای وجود و ماهیت‌هست‌که باصطلاح شیخ‌اوحداحمد احسایی آن معنی دوم است و مراد از آن آنست که هر "اثری" در مقام‌خود مرکب از ماده و صورتی است که هر دو از لوازم "وجود" آنست و خداوند اثر مفردی خلقت‌نفرموده است و بعداز آنکه اثر بماده و صورت خود خلقت شدهمینکه درآن نشانه‌ی "موثر" را دیدید آن "وجود" آن "اثر" است‌که‌محیط و مستولی بر ماده و صورت آنست و هر دو را پوشیده و همینکه "خودی" آن "اثر" را دیدیم یعنی صورت جامع از ماده و صورت‌آنرا دیدیم‌آن"ماهیت" آن است و خودی آن. پس "وجود" هرچیز باین معنی دوم عبارت‌است از "نشانه‌ای" از موثر در اثر که با آن نشانه و آیت خود را می‌شناساند وبدان که هیچ "اثری" بمعرفت "موثر" خود راه ندارد مگر از راه "نفس‌وحقیقت" خود که فرموده‌اند "من‌عرف نفسه فقد عرف ربه".

فصل چهارم

مثل افلاطونی در چنبر فلسفه اسلامی

تمدن اسلامی زمانی که عناصر اصیل تعالیم قرآنی و شریعت محمدی را نادیده بگیریم و همچنین مرده ریگ فرهنگی ملت‌هایی را که گردن بر فرمان قرآن نهاده‌اند بشمار نیاوریم بسیاری از ارزش‌های فکری خویش را بویژه در قلمرو فلسفه و علم از یونانیان بازگرفت.

اگرچه همچنان که من در کتابم به نام " مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر" اشاره کرده‌ام مغرب‌زمین بی‌آنکه با غذای معنوی مشرق‌زمین تغذیه کند، از لحاظ اصول و مبانی فرهنگی و علمی لحظه‌ای نمیتواند در تاریخ اندیشه و تمدن باقی بماند، مع الوصف نمیتوان فراموش کرد که روزگاری دراز پرداختن به متون فلسفی وعلمی و حکمی یونانی ولاتینی شغل شاغل روشنفکران جهان اسلامی بشمار می‌آمد و باین سبب هست که برگرداندن وترجمه آثار یونانی بزبان‌های شرقی عربی و احیانا " فارسی و سریانی و ارامی در تاریخ تمدن اسلامی فی‌نفسه برای خود عصری معین و دوره‌ای خاص را ساخته است.

حقیقت اینست که عشق و علاقه بفرهنگ بشری و احساس صمیمیت نسبت به دانش انسان در هر رنگ و زمانی از خصایص بارز پیامبر بزرگوار

اسلام حضرت محمدبن‌عبدالله (ص) بود تا بدانجا که بنابه تصریح صاحب "فتوح‌البلدان" رسول‌اکرم اسلام (ص) به‌زیدبن‌ثابت امرکرد که زبان‌عبرانی را بیاموزد و او نیز طبق فرمان پیغمبر زبان مزبور را فرا گرفت‌وبدین‌ترتیب با او و با خواست پیامبر بزرگوار اسلام نهضت برگردان‌آثار ملل‌دیگر بزبان عربی ریشه گرفت.

با اینهمه هنوز زمان درازی باقی مانده بود تا روشنفکران مسلمان باقتضای نیازهای اجتماعی به‌ترجمه و برگرداندن سریع‌و وسیع متون فلسفی و حکمی و علمی جهان متمدن آن روزگار یعنی یونان میل‌کنند.آنچه که هر دونویسنده نامدارجهان اسلامی اسحق‌ابن‌ندیم صاحب کتاب بسیار معتبر "الفهرست" و جمال‌الدین‌قفطی صاحب "تاریخ‌الحکمای" بسیارمشهورمشترکا" درباره آن توافق نظر دارند اینکه: در خلافت عمر هنگامی که مصر فتح‌شد، درآن سرزمین فیلسوفی یونانی بنام "ژان" یا "یحیی" زیست می‌کرد که بعدها مورد استفاده عمروعاص قرار گرفت و پس از آن حسابدار طبیبی بنام "ابن‌آثال‌عیسوی" آثاری را از یونانی برای معاویه بعربی ترجمه کرد. خالد نوه معاویه از رهبانی عیسوی بنام "مریانس"علم‌کیمیا را آموخت و سه‌کتاب مختصر در این فن با استفاده از آثار یونانی نوشت. درآن زمان تعلیم و تعلم فلسفه از یونان به مصر انتقال یافت و فلاسفه بزرگ یونانی درآنجابه تدریس اشتغال‌یافتند.از میان این حکما و فلاسفه بسیاری توانستند در عربی‌هم‌چیز بنویسند خالد آنها را طلبید و آنان را واداشت که آثاریونانی‌و قبطی را به‌عربی ترجمه کنند. و این عصر دراسلام نخستین‌زمانی است‌که از زبانی بزبان دیگر نقل اثری شده است. مترجم معروف خالد کسی بنام

"استفان" بود. این جریان باسرعتی نمایان‌تر ادامه یافت و مروان‌بن‌حکم نخستین‌خلیفه‌اموی‌پزشک‌مشهورخود "ماسرجیس"را واداشت‌تا "قرابادین ـ بشپ اهرن" را از سریانی به عربی ترجمه کند. و سپس عمربن عبدالعزیز از آن نسخه‌های متعددی فراهم آورد و در اختیار علاقمندان نهاد. سالم منشی‌هشام‌بن‌عبدالملک از سلاطین اموی برای نخستین‌بار رسالات ارسطو را بعربی برگرداند و پسر او "جبله" نیز در همان ایام آثاری چون جنگ رستم و اسفندیار و داستان بهرام چوبین را از فارسی بعربی ترجمه کرد. و بدین ترتیب از روزگار امویان نهضتی نمایان تحقق یافت که اصل روح آن بر ترجمه آثار "یونانی" استوار بود. اگرچه این‌نهضت در قرن دوم‌هجری و بخصوص در ایام عباسیان رونقی بسزا گرفت و مترجمان نامداری چون "حنین‌بن‌اسحاق"، "یعقوب کندی" و "یحیی‌بن‌بطریق" ودیگران نقشی‌عظیم درغنی‌ساختن فرهنگ اسلامی ایفا کردند، مع‌الوصف آغاز این نهضت با امویان بود. مترجمان در گوشه‌و کنار امپراتوری اسلام به ترجمه آثار علمی، فلسفی و جهان‌شناسی یونانی کوشیدند و در این‌میان آثاری‌از حکیم اشراقی یونان افلاتون نیز بعربی برگردانده شد. پیدایی شرایط اجتماعی خاص و رشد و توسعه جریانهای فکری گوناگون چون معتزله و اشعریان، طرفداران جبر و اختیار، عقل‌گرایان و ماده‌گرایان، دهریان و مانویان و دیگر نحل و فرق فلسفی و کلامی شرایط مناسبی را برای ترجمه آثار مردی چون افلاتون فراهم میساخت.

تا بدانجا که حقایق و اطلاعات تاریخی مجال حکم میدهد ازمیان آثار افلاتون برای نخستین بار کتاب "سیاست" او توسط حنین‌بن اسحاق به

عربی برگردانده شد. حنین‌بن اسحاق از مترجمان‌نامدار عصرمامونی است که بنابه‌رای صاحب "طبقات‌الاطباء" درسال۱۹۴ بدنیاآمده و درسن هفتاد سالگی در سال ۲۴۶ هجری قمری درگذشته است .او علاوه‌بر سیاست ، کتابی درباره "سخنان افلاتون در طیماوس" تالیف کرد و همراه با "یحیی‌بن‌عدی" کتاب "نوامیس" از افلاتون را نیزترجمه کرد .

شایسته است که از یاد نبریم که مسعودی مورخ نامدارمسلمان دراثر کلان خود "مروج الذهب" آشنایی با آثار افلاتون بویژه در ایران را بدوران پیش‌از اسلام و به "تنسر" روحانی‌معروف عهد اردشیر بابکان منسوب میدارد ولی ازآنجا که بحث ما در این موضع به دوران اسلامی مربوط می‌شود ، از سخن درباره آن ادوار چشم می‌پوشیم . علاوه بر آنچه که گفتیم ، "ابن‌ـ البطریق" یا ابوزکریا یحیی از معاصرین مامون رساله طیماوس از افلاتون‌را بعربی برگرداند . "ابوعمر یوحنابن یوسف" کتاب "آداب الصبیان" یا "رفتار نوجوانان" این‌حکیم‌را بعربی‌برگرداند . بهرترتیب ازمیان‌فرزانگان یونانی‌افلاتون نخستین‌ازآنان‌است که مسلمین به آثار او علاقه نشان‌دادند و مجموعا "ازآثار او کتاب مناسبات ، سوفسطس،ثااطاطس،فدرس،الکبیادس افیاس، خرمیدس، لاخس، منون ، فروتاغورس، گورجیاس، اوثوویمس ، قراقولس، مانکسانس، فاذن ، مینس، ابرخس، و کتاب توحید و اصول هندسه و رسالاتی دیگر در همان قرون اولیه اسلامی بعربی برگردانده شد . جز اینها "الکندی" خود کتابی مربوط به پنج‌عنصر افلاتونی موسوم به "دلیل قدما در مورد ارتباط صور خمسه با عناصر" فراهم آورد . چنانکه از این مقدمات برمیآید روشنفکران‌مسلمان ازمیان‌فرزانگان‌جهان بیرون‌ازامپراتوری

اسلام با شوق دانش‌خواهانه‌ای به یونانیان و از آن جمله به حکیم اشراقی افلاتون تمایل نشان دادند.

تقسیم جریان‌فلسفی در قلمرواسلام بدو نحله‌افلاتونی و ارسطویی بروشنی نشان میدهد که تاچه حد میراث فکری افلاتون در اذهان متفکران مسلمان از فیلسوفان و متکلمان تا مدرسان‌رشته‌های‌علمی موثر افتاده‌است و همین خود آشکارا موید این حقیقت است که چگونه فرزانگان مسلمان کوشیدند تا برکنار از قشری مسلکی‌های مشایی، سازگاری خردمندانه‌ای را بین جهان ملکوت و عالم جبروت یا جهان ماده با عالم ماورای‌ماده فراهم آورند. تلاش سخت و خستگی‌آوری که از آغاز عصر فلسفی اسلامی و بویژه از روزگار ابونصرفارابی تا حکیم الهی نامدار "شیخ‌احمداحسایی" درشرح و بسط و توجیه مقولات افلاتونی اندیشه بعمل آمده است، بروشنی بازنمای دو واقعیت صریح است که تاریخ تفکر فلسفی اسلامی نمی‌تواند از آن چشم بپوشد.

نقص و ناتوانی مترجمان در تبیین‌روشن مفاهیم‌فلسفی افلاتون که قرنها اندیشمندان مسلمان را از درک حقیقی و روشن جهان‌بینی افلاتونی مانع شد و تاریخ فلسفه اسلامی را به مجموعه‌ای از آراء نامتجانس درباره اندیشه افلاتون بدل کرد، نخستینی از این دو واقعیت است و اما گرایش روشنفکرانه در بازیابی‌حقایق و شناخت عناصربرحق اندیشه در جهان‌بینی افلاتون که تمامی این ادوار، در میان فرزانگان مسلمان وجود داشت، دومین و اساسی‌ترین عنصر بود و همین‌عامل‌دومین بودکه عاقبت به‌بررسی خردمندانه‌ی فرزانه‌ای‌چون شیخ احمد احسایی از پاره‌ای‌از مسائل افلاتونی

انجامید و درک روشن و برحقی را از آن مقولات به نسلهای بعدی جهان و فرهنگ اسلامی ارزانی داشت.

مقوله‌ی مثل

"مثل‌افلاتونی "بطورعلی‌الاطلاق یکی از اساسی‌ترین مسائل‌حکمی و فلسفی افلاتون است که دشواری محتوایی آن از یک‌سو و لغزش و ناتوانی مترجمان آثار افلاطون در کاربرد معادل مقتضی و بیان درست توجیهی‌آن از سوی دیگر برای قرنها آشفتگی فکری و برخورد آراء و نظریات متفکران مسلمان را سبب شده است، بی‌گمان بیان صریح و قابل درک این مقوله و تطبیق عقلایی آن با جهان‌شناسی غنی و شگرف ایرانوشیعی تنها درازمنه متاخر و از طریق آثار گرانبها و کلان شیخ‌فلاسفه‌الهی احمد احسایی عملی گردید. با این‌همه روش علمی‌تحقیق ایجاب میکند که به‌چگونگی طرح این مقوله در تفکر فلسفی اسلامی از آغاز تا زمان شیخ احسایی توجه‌کنیم و زیر وبم دریافتی این‌مقوله را درآثار متفکران و فرزانگان‌نامدارایران برشماریم.

واقعیت اینست که نظریه‌رایجی وجود داردکه حکمت‌اشراقی کسانی چون سهروردی و ملاصدرا و از متقدمین فارابی و درپاره‌ای مواضع ابن‌سینا را ماخوذ از جهان‌بینی افلاتون می‌شناسد. چنین‌نظریه‌ای چنان شایع است که پژوهندگانی‌از جهان‌غرب نیز تعبدا برآن گردن‌نهاده‌اند و ازنویسندگان و روشنفکران مسلمان نیز گروهی این اعتقاد را صراحتا" تاکید کرده‌اند. شریف‌جرجانی که خود از جمله حکیمان‌است بتصریح، اشراقیون یا مشرقیون را به عنوان فیلسوفانی که افلاتون رئیس‌آنانست توصیف کرده است. با اینهمه میتوان فرزانگانی را یافت که بدلیل آشنایی‌نسبی با محتوی وجوهر

جهان‌بینی افلاتون و بویژه "مثل" افلاتونی از قبول این نظریه که فلسفه اشراق یا بزبان دیگر نظریه حکمای مشرقی‌مسلمان درباره "مثل" بعینه همان نظریه افلاتونی باشد، رانمیپذیرند. از همین‌جا میتوان یقین‌کرد برخلاف نظریه رایج، نخست "دریافت‌واحد" و مالا درستی از مثل‌افلاتونی درمیان حکمای مسلمان، دست‌کم از فارابی تا ملاصدرا، وجود نداشته‌است، برای آنکه این ادعای ما بی‌دلیل نباشد ناچار قطعه‌ای از "گوهرمراد" اثر شایان اهمیت و اساسی فرزانه‌ی ماهیت‌گرا ملاعبدالرزاق لاهیجی را که در آن به بحث درباره "مثل" پرداخته است بعینه می‌آورم:

"بدانکه جماعتی‌از حکمای‌اسلام چون شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی مشهور به شیخ‌اشراق که تدوین حکمت‌اشراقیین در زمان اسلام، او کرده، مدعی آنند که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی، ارباب حکمت اشراق بوده‌اند، و حکمای‌یونان نیز هرکه سابق بر زمان ارسطو بود، برطریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرد با ایشان و تدوین‌حکمتی که مشهور بحکمت‌مشائین نموده و فرق میان حکمت‌اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده آنچه که از آن مشهور است آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه‌ی ریاضت و مجاهده و مکاشفه را اساسی میدانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند.... بخلاف مشائین که درتحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند.

و از جمله قول بعالم "مثال" است. اشراقیین و صوفیه متفقندکه بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم‌حسی که عالم‌مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم "مقدار" و "شکل" دارند،

لیکن "ماده" ندارند. پس مجردند از ماده و مقدارهردو، و مادیات محضه متلبس‌اند بماده و مقدار هردو، و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است بمقدار، مانند صورخیالیه، لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن، نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است. بین‌العالمین، چه از جهت‌تجرد ازماده مناسب است بعالم مجردات و از جهت تلبس به "مقدار" و "شکل" مشابه‌است با عالم مادیات، و هر موجودی از موجودات هردوعالم را امثالی‌است در این عالم متوسط قائم به ذات خود".

محقق لاهیجی پس‌از بیان نکاتی از این مثال در حکمت اشراقی اسلامی مینویسد:

"و این عالم مثال غیر "مثل‌افلاتونیه" است‌که قائلست افلاتون به آن. "مثل" افلاتونیه عبارت است از صورعلمیه کلیه‌مجرده ازماده و جمیع غواشی مادیه قائمه بذات خود نه بذات عالم و نه به‌موضوعی دیگر و نزد افلاتون علم‌واجب تعالی بماسوای به آن صورت‌است و این مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری". با توجه به این تصریح اینک می‌توان جستجوگرانه تنوع‌دریافت‌ها از مثل‌افلاتونی درحکمت‌اسلامی را مطالعه کرد و حق را از ناحق بازشناخت.

افلاتون و افلاتونیان در اسلام

این بیان صریح عبدالرزاق لاهیجی موید برحقی بر این حقیقت است که تفکر فلسفی اسلامی از همان آغاز، برداشت‌متجانس و هماهنگی‌از مقوله‌ی "مثل" افلاتونی احراز نکرد. چنانکه گفتیم منشاء اساسی این نا ـ

هماهنگی در نقصان و عدم صحتی بود که در ترجمه آثار یونانی و بخصوص آثار افلاتونی وجود داشت.

اینک که ما میکوشیم تا به اجمال، حرکت تاریخی این مقوله یعنی مثل را در چهارچوب تفکر فلسفی اسلامی به‌مطالعه بگیریم، الزام عقلی تحقیق حکم میکند که به چگونگی طرح جهان‌بینی افلاتون و خاصه مقولات افلاتونی فلسفه در قلمرو اسلامی توجهی کنیم و آنگاه ادامه‌بحث‌مثل را در نظمهای فلسفی کسانی چون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرای ـ شیرازی و شیخ احمد احسایی به پژوهش بگیریم. نخست از آنچه که باید بگویم اینست که "مثل" دقیقاً" یکی از اساسی‌ترین و اولیات ماوراءالطبیعی و تفکرمتافیزیکی است و اگر نظم‌فلسفی و تفکرسازمان‌یافته را ظابطه‌و معیار نامبرداری مردی بعنوان "فیلسوف "بدانیم دقیقا "افلاتون‌نخستین‌فیلسوفی است که بر اصولی نفسانی در علوم ماوراءالطبیعه قدم گذارد.

او معتقد بود که در بالای این دنیای محسوس و عالم شهادت که به حواس انسانی درک میشود، عالمی وجود دارد که عالم معقول یا عالم غیب خوانده‌میشود. این عالم که غایب‌از حواس ماست ثبوت دارد و عقل ما میتواند با نردبان معرفت بدانجا ارتقاء یابد. این‌عالم همان عالم مثل یا عالم اعیان ثابته و معانی است و منبع هر وجود و هرگونه معرفت است. روان آدمی پیش از اینکه به عالم محسوس آید و به تن تعلق گیرد در این عالم‌معقول یا عالم غیبت تقرر قبلی داشته است و یادگارهایی از آن عالم است که اینک در این عالم محسوس انسان را به عنوان دستورهای "حق" و "خیر" و "کارنیک" بکار آید. بعقیده‌افلاتون وجود هرموجود دراین‌عالم

جز درنحوهٔ بهره‌مندی و تمتع آن از "عین ثابت" و مثال خود نیست. مثلا "دردنیای‌محسوس تمام درختان‌سروی که دیده‌میشود بدرجات مختلف از مثال سروی‌که درعالم معقول ثابت‌است حظ‌وبهره دارند. افلاتون‌بویژه متوجه اموری‌معنوی که منشاء قدر واعتبار حیات انسانی است بوده و عقیده داشته است که عدالت و زیبایی و خیر وجودشان فقط‌از آن جهت است که از مثالهای عدالت و زیبایی و خیر که عالم معقول است بهره یافته‌اند.

بنظر افلاتون آدمی چون بواسطه‌ی حواس خود، فقط‌به شناختن آنچه هست" یعنی "وقایع" و نه به شناختن "آنچه باید باشد" یعنی "حقایق" نایل میآید، این‌دستورها را درجهان‌محسوس و بوسیله‌ی تجربه‌ی حسی درنیافته است، بلکه مقدم به‌هرگونه تجربه آنهارا واجد بوده است، زیرا که نفس او پیش‌از پیوستن به‌بدن در حال معقول می‌زیسته و در سیر و نظر در مثل اشیاء بوده‌است و باچشم‌عقل از فیض‌دیدار اصول و دستورهای هستی برخوردار شده است پس تعلق به‌بدن معقولات عالم بالا را یکسره فراموش نکرده بلکه خاطراتی بسیار ضعیف از عالم مثل در او باقی مانده است. اکنون با روئیت آنچه از مثل بهره‌مند است آن خاطرات را بیاد می‌آورد بی‌آنکه آنها را بازشناسد.

پژوهندگان آثار افلاتون در بررسی تفاوت‌های‌عالم مثال از عالم محسوسات باین‌نتیجه رسیده‌اند که اولا "موجودات درجهان‌محسوس بامادّه و مدت سروکار دارند، اما آنچه درعالم‌مثال است از داشتن‌ماده و هیولی و جرم مبرا و منزه میباشد. دوم اینکه عالم مثال همان عالم عقل است و هریک ازموجودات صاحب‌عقل‌وتدبیر هستند و هرمثال درحقیقت رب‌النوع

و صاحب صنم بشمار میرود . دیگر اینکه در برابر هرنوع از انواع موجودات جسمانی یک موجود مثالی است و بهمین جهت است.که انسانیت ویا بنی‌ـ نوع انسان دارای یک "مثال انسانی "میباشد و افراد واشخاص ازمیان میروند و فاسد میشوند ، اما مثال نوعی انسان فناناپذیر و زنده و جاویدان است. علاوه‌بر اینها هریک از موجودات محسوسه از دوحقیقت ترکیب یافته است: یکی صورت و دومی هیولی و یاماده ،صورت و شکل در هر موجود و هرشیئ از عالم غیب یعنی از عالم مثال میرسد ، اما هیولی بمنزله محل‌است وبه وسیله صورت تحقق و تعین پیدا میکند . صورت جهت اشرف و اعلی اما هیولی جهت خست و ادنی است . صورت بمنزله‌فاعل اما هیولی بمنزله‌ی قابل میباشد . صورت جهت فعلی اما هیولی جهت انفعالی است صورت در هرجسم و هرشیئ بوسیله عقل ادراک‌میشود و خداوندرا بعبارت واهب‌الصور توصیف کرده است .

این همهٔ آن‌چیزی است که من با جمع تبیین کسانی که از چهارـ چوب اصلی نظریه افلاتونی مثل ارائه کرده‌اند از این مقوله فراهم آورده‌ام با این همه افلاتونی که در جهان اسلامی و تفکر فلسفی اسلامی ظهور کرد ، صراحتی بدین گونه نداشت و مثل او با چنین آرامش ادراکی و تجانس مفهومی در اندیشه‌ی فرزانگان مسلمان تجلی نکرد فلسفه‌ی‌افلاتون ازطریق فرهنگ "هلنی " و سپس از طریق برخورد با نظامات فکری ملت‌هایی که در جرگه‌ی امپراتوری اسکندری و بعدها اسلامی درآمده بودند ،در اسکندریه‌ی مصر ظهور تازه‌ای کرد . این شکل از فلسفه که هنگام انتقال آن ازیونان به جهان اسلامی در مردم یونان تاثیرفراوان داشت همان‌است‌که‌بنام‌فلسفه‌ی

"نوافلاتونی" خوانده میشود.

فلسفه‌ی نوافلاتونی خود کاملا" شکل تطور یافته‌ی طبیعی و منطقی فکر افلاتون نخستین و یونانی بود نه اینکه چیزی بود که ازمشرق آمده باشد. البته بدلیلی که همین چند سطر پیشتر گفتم فلسفه‌ی نوافلاتونی فلسفه‌ی التقاطی و مخلوط بود و از منابع مختلف گرفته شده بود. در این فلسفه تعلیمات فکری افلاتون و ارسطو و رواقیان درهم آمیخت و عاقبت‌بر آن مهری‌از تعلقات "فیثاغورثی" خورد. این‌فلسفه با تعلیمات "پلوتینوس" که عربها او را افلوتین‌یا "شیخ الیونانی" خوانده‌اند، شکل روشن‌تری یافت. میان افلاتون و افلوتین تفاوت‌هایی شناخته شده است. با آنکه افلوتین سیر و سلوک در عالم وجد و حال را از افلاتون آموخته، نظرش درباره‌ی حق و اصل‌وجود از استاد برتر رفته است،زیرا افلاتون خیر و حق را اعلی مرتبه‌ی "مثل" و راس معقولات میداند و افلوتین او را برتر ازآنها پندارد.

افلوتین معتقد است‌نه تنهاکلیات‌یعنی اجناس و انواع دارای‌مثل می‌باشند، بلکه هرفردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. این عالم عالم نور و صفا است، مقولات با وجود کثرت واحدند و هر یک "همه‌اند" و همه "یکی‌هستند" و عقل که صادر اول از مبداء باریتعالی است آنها را بیواسطه یعنی به اشراق و مشهود درمی‌یابد.

چنانکه ناگفته پیداست از طریق این جریان‌فکری یعنی از طریق مکتب نوافلاتونی است که بسیاری از عناصر اندیشه‌ی فلسفی و بخصوص "وحدت‌وجود" فلسفی و قواعد بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء و "از وحدت جز

وحدت برون نیاید" بقلمرو تفکر فلسفی اسلامی نفوذکرد و "مثل" افلاتونی نیز از طریق آثاری که توسط این مکتب از نوشته‌های افلاتون فراهم آمد به درون اندیشه‌ی فرزانگان مسلمان راه یافت.

تعارض خشمناکانه‌ای که خود فرزانگان مسلمان بر سر مفهوم مثل با یکدیگر داشته‌اند بروشنی حکایت‌از این‌حقیقت میکندکه براستی مفهوم مثل آنچنان که قصد افلاتون بود، مورد درک فلاسفه مسلمان تا عصر ملاصدرا قرار نگرفت.

ظهور فارابی در تاریخ اندیشه اسلامی و تدوین اثر بسیار مشهور خود یعنی "جمع بین‌آراء دوفیلسوف" ـ الجمع بین‌رائی‌الحکیمین ـ که در آن کوشیده است بین عقاید افلاتون و ارسطو هماهنگی ایجاد کند، خود تائیدمسلمی است براینکه تاپیش‌از فارابی نیز بین فرزانگان و محافل‌فلسفی اسلامی برسر مثل اتفاق‌نظری وجود نداشته است.

برخوردها و تناقضات

فارابی خود درهمان کتاب که نام بردیم این نکته را بروشنی یاد آوری می‌کند و می‌نویسد: "صورت‌ها و مثالهای وابسته به‌افلاتون نیز ازآن جمله است که گروهی گمان برده‌اند که او وجود آنها را پابرجا نموده‌است و ارسطو با اعتقادش ناسازگار است" و بدینصورت فارابی بگمان خود کوشید تا ضمن سازگاری بخشیدن به‌اندیشه افلاتون و ارسطو ازمثل نیز بیان‌دقیقی ارائه دهد، ولی تنها کمی بعد و از طریق "ابن‌سینا" ست که میبینیم فارابی در فهم معنا و محتوی مثل براه راست نرفته‌است. ابن‌سینا دربخش الهیات شفا آنچنان از وجود مقوله "مثل" و نحوه شناخت آن توسط حکمای پیشین

بخشم آمده است که‌نسبت‌دادن آن را به فیلسوف بزرگی چون‌افلاتون بعید دانسته و در پایان سخن خود میگوید :

" بیشتر گمان من آنست که مترجمان ، سخنان افلاتون را درست نفهمیده‌اند و حقایق کلمات فلسفی او را درک نکرده‌اند و لاجرم در ترجمه کتابهای آن‌فیلسوف از یونانی بعربی دچار خبط و خطا شده‌اند . "

با فرارسیدن عصر سهروردی شیخ اشراق تمامی معارفی که دانش‌پژوهان مسلمان از مثل افلاتونی فراهم آورده بودند ،دیگرگون‌شد و ازآثار او چنین برآمد که نه فارابی و نه ابن‌سینا هیچیک قصد افلاتون را از مثل ندانسته‌اند ، زیرا که او صراحتا" این‌نکته را یادآوری‌میکند که هیچ یک سخن افلاتون را درست درنیافته‌اند و ازپیش‌خود تعبیرهای نادرستی برای مثل کرده‌اند . " "میرداماد "درپی سهروردی به‌نقص‌کار مترجمان آثاریونانی اشاره کرد و به‌نادرستی مفهوم رایج مثل درمیان فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا و دیگران باور آورد . ملاصدرای شیرازی که درحقیقت پس‌از شیخ اشراق سهروردی احیاکننده جهان‌شناسی‌افلاتونی وحدت‌وجود نوافلاتونی است ، بار دیگر مقوله‌ی مثل را طرح بحث کرد و قویا" به این نکته که مفهوم مثل به‌آن معنی که قصد حکیم‌یونانی افلاتون بوده‌است موضوع درک سالم فلاسفه‌ی پیشین نبوده است صحه نهاد . فرارسیدن عصر شیخ حکمای الهی احمداحسایی برتمامی این شقاق و خلاف خوانی‌ها پایان داد ، شیخ احسایی که با توانمندی نابغه‌آسایی کوشید جوهر و باطن حکمت‌الهی‌اسلام و باطن‌عقلی تشیع را تصریح کند ، در بیان مثل نیز رشته‌های‌پیشین را در هم ریخت و با ارائه‌ی مفهوم برحق از مثل راه آینده‌ٔ پژوهشگران را روشن

ساخت و اینها مسائلی است که درپی این گفتگو به اشاره گرفته خواهد شد.

بحثی چون این که ما موضوع سخن قرار داده‌ایم به مقدمه‌ای تاریخی بیش از آنچه که در بحث‌های پیشین گذشت، بخصوص دراین وجیزه نیازمند نیست. بنابراین سرشت تحقیق حکم میکند که در اینجا به اجمال به اصل مطلب بازگردیم و این نکته را دریابیم که این "مقوله" یعنی مثل از نظرگاه فردفرد فرزانگان مسلمان، بخصوص در چهارچوب جهان ایرانی چگونه تلقی شده است.

طبیعی است که بیان تاریخی این مسئله تنها از زمان فارابی و با جهان‌بینی او باید آغازشود. زیراکه چنانکه‌میدانیم بعنوان یک نظام‌پرداز فیلسوف با او وآثار اوست‌که فلسفه‌اسلامی بخصوص درجامعه‌ی ایرانی‌سامان میگیرد.

متفکرنامداروفرزانه‌ی‌جامع‌گرای حاج‌محمدخان‌کرمانی که‌خودتوجیه بی‌نظیر و گرانبهایی از مفهوم مثل به‌آن معنی که با حکمت و فلسفه الهی شیعی منطبق باشد در "دروس لب‌اللباب" ارائه کرده است، در رساله‌اش بنام "جواب سئوالات خبیرالملک" ضمن شرح حکیمانه‌ای‌که از اختلاف‌نظر فلاسفه مسلمان درباره مفهوم "مثل" دارد، در شرح و بیان نظریه حکیم فارابی در این موضوع مینویسد: او معتقد است که این قول ــ یعنی مفهوم مثل اشاره است باین مطلب که از برای اشیاء در علم خداوند ذکری است که متغیر و متبدل نمیشود ولی بعقیده فارابی بعضی متاخرین از این مطلب چیز دیگری فهمیده‌اند و گفته‌اند که درعالم حس چیزی محسوس است‌مثل "انسان" که دارای "ماده" و "عوارضی" مخصوص‌بخود است و این‌انسانی

طبیعی است و شک نیست که هرگاه به "ذات" انسان نظرکنی ، بدون آنکه "عوارض" آن را مورد توجه قرار دهی و حتی "وحدت" و "کثرت" را نیز در او درنظر نگیری ، آنگاه "معنی" و مفهومی را می‌یابی که بر "بسیاری انسان" قابل اطلاق است و این معنی که دراینصورت می‌یابی عبارت است از همان "انسان‌عقلی" که از همه‌ی‌عوارض‌خارجی مجرد است و به تشخصات عقلیه مشخص است . و چون انسان این "معنی" بخصوص را دریابد ، در اینصورت "یک‌معنی‌ی" می‌بیند که وجود آن یا درخارج فرض‌شدنی است یا درعقل . اگر بگوئیم درخارج است دراینصورت لازم می‌آید که‌آن "مشخص عارض خارجی" باشد و چون هر عارضی موخر است از "ماهیت" هر چیزی لذاخطاست و چاره‌ای نیست جز اینکه این معنی و مفهوم در "عقل" باشد و متشخص به تشخیص عقلی باشد و چنین‌چیزی فقط درمورد "جواهر" صادق است و نه "اعراض" زیرا که از لحاظ منطقی تنها آنچه‌که مامیتوانیم بجوهر "حمل" کنیم "حمل‌اتحادی" است و به این دلیل جواهر عقلیه در عقول ثابت میشود و این بعینه مذهب‌افلاتون است و اگرکسی معتقدشودکه مشهور این است که افلاتون وجود "جواهرعقلی" را در اعیان یا "جهان خارجی" اثبات کرده و آنها "ماهیات کلیه" هستند از برای "افراد و اجزاءخارجی" باو میگوئیم که شاید مقصود افلاتون از "اعیان" ، "عقل" باشد زیرا که این عقول ، اعیان عالم حسی هستند و عالم حسی سایه‌ای از آنهاست .

درکنار این بیان فشرده ، حاج‌محمدخان کرمانی این نکته را باید بیافزائیم که فارابی پس از ارائه‌ی شرحی درباره‌ی چگونگی هماهنگی نظریه افلاتون و ارسطو در موضوع "مثل" که در اثر شایان اهمیت خود "جمع بین

آراء دوفیلسوف" انجام داده است، نظر خود درباره‌ی مثل را آنچنان که از افلاتون دریافته است می‌آورد و می‌نویسد:

"چون خدای زنده و خواستار خلق و آفرینش این‌جهان و هرآنچه که درآن است بود، لذا لازم بود که "صورت" چیزهایی را که می‌خواست بیافریند در "خود" او باشند.... و درحقیقت نیز چون خود او همیشگی و پایدار است، لذا بر او روا نیست که صفتش تغییرپذیرد و دیگرگون‌شود.

بنابراین‌چیزهایی که دراطراف او وجوددارند نیزهمچنان ماندنی هستند و کهنه نمیشوند و تغییر نمی‌پذیرند. چنانچه برای موجودات در خود "آفریننده" که زنده و خواستار خلق و آفرینش‌آنهاست "صورت‌ها" و "اثرها" نمیبود، پس چه‌چیزی را وجودمیداد و برچه "الگو" و "نمونه‌ای" کار خود را سامان داده و ابداع میکرد. آیا ندانسته‌ای که هر آینه کسی وجود چنین "علمی" را برای "فاعل‌زنده و باارادهای" نپذیرد، باید معتقد شود که او هرآنچه را که خلق می‌کند و بوجود می‌آورد، نسنجیده واتفاقی بوجود آورده و از روی خودسری و بدون اسباب و نداشتن هدف و قصدی آن را اداره کرده است؟ و این زشت‌ترین زشتیهاست‌ولذا شایسته است که سخن حکیمان درباره‌ی "صورت"های‌الهی که آنرا اثبات میکنند موردد‌قت قرار گیرد و پذیرفته و دانسته شود که آن صورت‌ها ــ مثالها و کالبدها و برآمدگیهایی که بیرون از عوالم الهی قرار داشته باشند نیستند. چه اگر چنین تصور شوند، ناچار باید به جهانهای بسیار که تمام آنها مانند این عالم باشند معتقد شد. سزاوار است دراین راه... درسخنان الهی تعمق شود، زیراکه سودش فراوان است و در همه آنها براین تکیه می‌شود و ترک

آن را زبانهای فراوان است با اینهمه باید دانسته شود که اجبار ما را ملزم میسازد که کلمات مربوط به اشیاء طبیعی را که با آنها سخن می‌گویند برای این "معینهای "ناپیدا و بلند مرتبه که از همه صفتها برتر و از همه اشیاء حادثی که در جهان هستی پیدا شده‌اند مجرد و جدا هستند بکار برند. زیرا که اگر بخواهند کلمات دیگری وضع کنند و لغت‌هایی جز آنچه بکار برده میشوند از نو آغاز کنند هر آینه کلماتی را بدست خواهند آورد که بدون آنکه حاسه‌ها بکار برده شوند از آنها اندیشه هایی حاصل آید و چون وضع چنین کلماتی ممکن نبود ، از همان کلمات وضع شده صرفنظر نمیکنیم و برخود لازم میدانیم که بپذیریم : معنی‌ـ های الهی که بوسیله این کلمات بیان میشوند از نوعی والاترند و به آن‌نحوِ که ما می‌پنداریم نیستند . سخنان افلاتون در کتاب "تیماوس" از جمله کتابهایش درباره نفس و عقل و اینکه برای هر یک از آنها جهانی است غیر از دیگری نیز از همین گونه است زیرا که این‌جهانها پی‌درپی‌اند پاره‌ای بالاتر و بخشی از آنها پائین‌تراست وسخنان‌دیگرش نیز چون اینها هستند . "

افلاتون و فلسفه ایران باستان

این همه آنچیزی است که فارابی دراثر خود ، جمع بین آراء دو فیلسوف درباره مثل آورده است و ناگفته طبیعی مینماید که شخصیتی چون ابن‌سینا که می‌کوشید براستی جمع عقل و کشف در تفکر فلسفی باشد ، از این نوع بیان ناخوش‌آیند شود ، و برآن بتازد . حاج‌محمدخان‌کرمانی فرزانه متفکر جامع‌گرای در بیان نظریه ابن‌سینا و گرایش او نسبت‌به مثل مینویسد:

"شیخ‌الرئیس در شفاـ مثل ـ را باین وجه معنی می‌کند و می‌گوید

که قومی گمان برده‌اند که تقدیر باعث میشود وجود دو شیئ را در هرشیئ نظیر دو انسان در معنی "انسانیت" که عبارت باشد از انسان فاسد، محسوس و انسانی معقول، مجرد، ابدی که تغییر نمی‌پذیرد.

و برای هریک وجودی قرار دارند. موجود مجرد را موجود مثالی خواندند و از برای هریک امور طبیعیه صورت مجردی قائل شدند و آن را معقول از هرچیزی میدانند. زیرا که معقولات فاسد نمی‌شوند و محسوسات فاسد می‌شوند. اینان علوم و براهینی را تماما" دایر مدار آنها گرفته‌اند. ابن‌سینا بعد میگوید: افلاتون و معلم او سقراط در این رای افراط کرده‌اند و می‌گویند "انسانیت" معنی موجود واحدی است که درآن اشخاص شریکند و آن معنی‌ای باقی است بعد از بطلان و فنای اشخاص، و آن غیر از معنی محسوس متکثر فاسد است. پس آن معنی معقول مجرد است. ابن‌سینا پس ازاین بیان نقل‌قول دیگری در "مثل" می‌آورد که حاصل آن اینست ــ جمعی دیگر صورت‌های تعلیمی مجرد میگیرند و صورت‌های طبیعی را مجرد و مفارق نمیدانند، سپس می‌گوید: افلاتون اکثر میل او این است که صورت‌های طبیعی مجرد است و صورت‌های تعلیمی معانی هستند، میان صورت‌ها و مادیات.

درکنار این بیان حاج‌محمدخان‌کرمانی آنچه‌را که ما میدانیم اینکه ابن‌سینا دربخش الهیات شفا صراحتا" به مسئله مثل اشاره کرده است و بخصوص این‌جمله را مینویسد که... و ارسطو دراین باره نمونه‌ها و مثل‌های منطقی آورده است که من نتوانستم آنها را دریابم.

از سهروردی به ملاصدرا

چنانکه پیشترهم باشاره گفتم سهروردی معروف‌به شیخ‌اشراق ، در میان فرزانگان‌مسلمان تنها فیلسوفی است که کوشید مقوله‌ی‌مثل را درنظمی فکری طراحی کند و بگمان خود جوهر و واقعیت جهان‌شناسی افلاتون را از یکسو و حکمت و فلسفه ایران‌باستانی رایکجا و باهم‌آورد . سهروردی‌درباره مثل افلاتونی در "حکمه‌الاشراق" که اثر بزرگ و معروف اوست ، مباحث نمایانی آورده است و از آن جمله می‌نویسد :

"افلاتون میگوید هریک از انواع‌مادی درجهان‌حس، سایه‌ای‌دارد در عالم عقل و آن پیکری است بسیط و نورانی ، قائم‌بذات‌میباشد نه در مکانی ، و فی‌الحقیقه آنها عبارت از حقایق‌میباشند برای صورت‌های‌نوعیه مادی و صورت‌های‌نوعیه مادی مانند اصنام یعنی‌سایه‌ها و تابشهایی‌میباشند از آن ارواح ، بواسطه لطافت آنها و کثافت و جرمانی بودن صورمادی وآن صورت‌های نوری همان چیزهایی است که "المثل" نامیده شده‌اند ."

سهروردی برای هر نوعی از چیزهای حُس شدنی "رب‌النوعی "در جهان‌معنوی میپذیرد .رب‌النوع هرچیز همیشه همان‌است و دیگرگون‌نمیشود اوست که نگهبان چیزهاست و هرکمالی‌را میان‌آنها بخش‌میکند . سهروردی گاهی از مثل تعبیر به انوار قاهره میکند و مینویسد : "افلاتون‌رفته است به اینکه از برای موجودات در عالم‌اله ، صوری است‌مجرد و آنها را مثل‌الهیه گویند و هریک از آنها بازاء نوعی است ازانواع طبیعیه . . .و اشراقیون‌آنها را "انوار قاهر" گویند .

سهروردی در موضع دیگری از حکمه‌الاشراق درباب‌انواع ، مثل را

برزخ‌هایی میداند میان اجسام مادی و جهان ایزدی نورانی، زیراکه صورت‌های نوعیه مادی کثیف و ظلمانی و تیره می‌باشند و صورت‌های عقلی پرتو و نور محض هستند او گاهی نیز از مثل بعنوان "عقول عرضیه" و عقول "مکافئه" یاد می‌کند، سهروردی ضمن یادآوری خطای پیشینیان درباره مثل ایراد ابن‌سینا به افلاتون را نامربوط میداند و برای آنکه اثبات کند مثل یا رب‌النوع چنانکه ابن‌سینا پنداشته "مفهوم کلی" بزبان منطقی نیست مینویسد: "مفهوم کلی بیرون از تصور ما نیست و گرنه باید ویژگی‌هایی داشته‌باشد که آن را از دیگر چیزها جدا کند، و بدین سان آن مفهوم مشخص و جزیی می‌شود و مشترک نخواهد بود. درحالیکه ما آن را کلی و عمومی فرض‌کرده بودیم و این ناممکن است".

آنچه را سهروردی از مفهوم مثل ارائه کرد، محمد باقر میرداماد حکیم اشراقی دیگر و بنیادگذارواقعی مکتب‌فلسفی‌اصفهان‌وسپس ادامه‌دهنده طریق او ملاصدرای شیرازی بنحو جامع‌تر و وسیع‌تری سازمان دادند و کوشیدند تا بنحوی بیانگر واقعی حکمت‌یونانی نوافلاتونی باتوجه به احکام شریعت باشند. اینکه آیا ملاصدرا در راهی که پیش گرفت تاچه‌حد کامیاب گردید و در مبانی نظری‌اش تاچه‌حد صادق است؟ نکته‌ای است که تنها از طریق آثار عظیم و پژوهش‌های حکیم نامدارالهی شیخ‌احمد احسایی میتوان دریافت و این مطلبی است که ما بتفصیل درپی این مقاله به آن خواهیم پرداخت. اما برای آنکه توجیه و بررسی دقیق حکیم‌الهی‌احسایی و پس‌از او فرزانه‌ی نامدار حاج‌محمدخان کرمانی را درباره مقوله "مثل" به خوبی دانست پیشتر لازم است که دقیقا" نظریه‌ی‌ملاصدرا را درباره‌ی‌مثل بدانیم

و ناگفته پیداست که این وظیفه‌ای است که من پس از این انجام خواهم داد. و آنرا در اثر دیگری درزمینه جهان‌شناسی شیخیه بتفصیل بگفتگو خواهم گرفت.

دربحث از مقوله مثل نزد ملاصدرای شیرازی نکته‌ای را که قاعدتا" جای سخن گفتن از آن در آغاز این گفتگو بود باید یادآوری کنم و آن این که اساسا" مسئله مثل در چهارچوب جهان‌بینی فلاسفه از افلاتون تا شیخ‌ـ احسایی در موضعی مورد نظر قرارمیگیرد که ازمسئله "وجود" و سلسله‌مراتب آفرینش سخن می‌رود. طبیعی است از آنجا که پس از مقوله وجود و مالا واجب‌الوجود مسئله "علم" واجب بخود و کائنات موضوع بررسی قرار میگیرد، در آن موضع نیز لزوما" از مثل سخن به میان می‌آید و چگونگی و موقعیت آن در دستگاه و سلسله مراتب خلقت و پس از آن در قلمرو "علم" به تحقیق گرفته می‌شود.

با توجه به نکاتی که گفته شد اینک این نکته گفتنی است که ملا ـ صدرای‌شیرازی چه درکتاب بزرگ خود "اسفار" وچه در رساله بسیارمشهورش "المشاعر" بهنگام بحث از مقوله وجود و سپس "علم" به "مثل" افلاتونی میپردازد و ضمن بررسی عقاید و نظرات‌دیگران ازفرزانگان مسلمان بتائید و تسجیل دریافت سهروردی از "مقوله‌مثل" همت میگمارد.

صدرالمتالهین‌ملاصدرای‌شیرازی که بنابه‌باور صاحب "فلسفه عالی یا حکمت‌صدرالمتالهین" قائل‌باطوار وجود و شئون‌مختلف برای‌هرموجودی میباشد و از مکتب اشراق و ذوق عرفان در بسیاری از اقوال خود استفاده نموده است و عقاید ارباب کشف و شهود را ترویج و تائید می‌کند، وجود مثل افلاتونیه و رب‌النوع را اثبات میکند و از سقراط‌و افلاتون در این‌گونه

افکار و عقاید تجلیل میکند و با صطلاح در مقام رد تاویلات ارسطو و ابن‌سینا معتقد است که "هرمس" اکبر که ظاهرا "ادریس" پیغمبر و موسس اساس علم و هنر در میان بشر بوده است صریحا میگوید در هنگام تجرد از عالم طبع و اتصال بعالم عقل دیدم که یک‌پیکرمشعشع و شبح‌نورانی چون‌آفتاب در برابر من ایستاده و علوم و معارفی بر من افاضه و القاء میکند. باوگفتم توکیستی؟ گفت من "حقیقت اولیه و ذات مجرد تو هستم". بررسی این حقیقت که ملاصدرا تاچه‌حد در درک و دریافت حقیقت‌مثل براساس‌تعالیم قرآن و عقلیات اخبار و حکمت تشیع موفق بوده است مقتضی این فرصت نیست و درپی این سخن آنجا که نظریه عالی و ارزیابی حکیمانه شیخ‌احمد احسایی را دراین‌باره می‌آوریم، این نکته نیز روشن میگردد. آنچه که‌در این فرصت گفتنی است اینکه صدرالمتالهین ملاصدرای شیرازی در اصل مدعی و حکم بوجود رب‌النوع یا مثال عقلانی با شیخ اشراق سهروردی و پیشوایان او موافق است و در کتاب اسفار صراحتا" این نکته را می‌آورد که خلاصه کلمات شیخ‌الهی در این مسئله ــ یعنی مثل ــ این‌است‌که در صحت و متانت آن تردیدی نیست، مع ذالک ادله مذکور را از هرجهت کافی در اثبات مطلوب ندانسته و می‌گوید از این ادله کاملا" معلوم نشد که آیا فرد مجرد عقلانی در ذات و حقیقت مشابه و نظیر با افرادمادی یا مشابه‌بانوع و صورت عقلیه آنها است، زیرا اگر چه افراد خارجی هر حقیقت عقلیه و صورت کلیه ذهنیه نماینده او و در ذات و حقیقت عین او هستند، ولی مشابهت فردعقلانی با صورت عقلیه هرنوع و مشابهت او با افراد خارجیه او از چند جهت فرق دارد. پس ازاین ملاصدرا تذکرمیدهدکه ظاهرکلمات

افلاتون و پیروان او دلالت بر شق دوم از تردید مذکور دارد. بطوریکه قدما پارس گیاه موسوم به "هوم" را در نوامیس مذهبی تقدیس نموده و آن را بنام "ایزدهوم" که نام یکی از "مثل‌افلاتونی" است نامیده‌اند. و نیز رب‌النوع آب را خرداد و مثال عقلی درختان را مرداد و صنم عقلانی آتش را اردی‌بهشت نامیده‌اند.

حاج‌محمدخان کرمانی متفکر نامدار ایرانی دربیان نظریه‌ملاصدرا درباره مثل مینویسد:

مرحوم ملاصدرا میگوید تاویل شیخ‌ابن‌سینا از مثل بسیار مستبعد است، زیرا آنچه که از قدما و از افلاتون و مخالفت‌های پیروان‌ارسطو بر- می‌آید، دال براین است که این "صورت‌ها" درخارج قائم بذوات خود موجودند، نه در موضوع و محلی. صدرالمتالهین بنابر مسلک خاصی که درباب وجود و امکان، اختلاف حقیقت‌واحد دراطوار و شئون‌مختلف خود دارد در اثبات فرد مجرد و مثال عقلی برای هرنوعی ازانواع‌مادی‌باقدماء و حکمایی چون سهروردی موافق است، ولی میگوید مقصود قدما این بوده که برای هرنوعی از انواع موجود درعالم‌جسمانی فردی‌است مجرد وعقلانی که فقط در اصل ذات و جوهر با او مشابه و مانند است،ولی در خصوصیات و لوازم مادی با آنها مخالف است. بعقیده ملاصدرا آنچه‌که دراین عالم است از حقایق و ذاتها و نفوس و بدنها و خطوط و اشکال و هر زیبایی و جمال و حسن و کمال، همگی بمنزله عکس‌هایی و سایه‌هایی‌هستند ازعالم عقل و مثال و حقیقت هرچیز در این عالم پرتو ضعیفی است از عالم‌اعلا، مانند سایه انسان و عکس و رسم حیوان که در هرگوشه و کنار بر در و دیوار

منعکس میگردد ، و باصطلاح بیان‌کننده مضمون این شعر است‌که :

چرخ با این اختران‌نغزوخوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

باعتقاد او عالم‌زیرین عکس ونقشه‌ای است ازهندسهٔ عالم زبرین و این باین سبب است که نفوس ضعیف از عکس به صاحب‌عکس و از سایه به صاحب سایه و از پرتو به منیر منتقل گردد بالاخره از عالم محسوس به‌عالم معقول انتقال مییابد و بسوی مبدا وجود و هستی بازمیگردد . برای آنکه از زبان خود ملاصدرا اعتقاد او را درباره مثل بدانیم و سپس به نقد آن از نظرگاه شیخ‌احسایی بپردازیم و این گفتار را به‌پایان آوریم قطعه‌ای از جلد اول اسفار در بحث از "مثال" را بعینه می‌آورم :

<u>مثل ، ملاصدرا ، نقل‌متن</u>

"افلاتون برطبق گفته استاد خود سقراط توضیح داده که هریک از موجودات دارای صورتی است و این صورت در عالم مثال مجرد از ماده می‌باشد . مثال همیشه باقی و جاویدان است اما موجودات از میان میروند و فاسد میشوند . شیخ‌الرئیس در کتاب شفا نقل کرده که هرشیئ به‌عقیدهٔ بعضی از محققان مشتمل بر دوجزء میباشد یکی‌آنچه فاسدمیشود و محسوس است و دیگرآنچه معقول‌میباشد و تغییرناپذیر است مانندانسانیت‌که مشتمل بر دوانسان میباشد . یکی انسان محسوس و فناپذیر و دیگری انسان معقول و فناناپذیر . هرموجود طبیعی دارای شکل و صورتی است که بوسیله عقل ادراک میشود و هر امر معقول فناناپذیر است سقراط‌وافلاتون دراین عقیده بافراط‌رفته‌اند و معتقد بودند که معنی انسانیت مشتمل بر افراد و اشخاص

است . اشخاص از میان میروند اما انسانیت باقی و جاویدان ومعقول و مفارق و مجرد از جسم است . صورت در خارج هر موجود قائم بذات می باشد . . . این بود عقاید بعضی از حکما راجع بمثل افلاتون اماهرنوع از انواع جسمانی مشتمل بر یک جوهر نورانی مجردی است قائم بذات و این جوهر نورانی به منزلهٔ قوهٔ مدبره نوع است و ذات خود را تعقل و ادراک میکند . همچنان که در موجودات محسوسه و جسمانیات عالم از افلاک و کواکب و عنصریات و یا ترکیبات عنصری نظم و ترتیب شگفت انگیز برقرار است این نظم و ترتیب در عالم انوار و عقول شگفت انگیزتر میباشد . ترتیبات در عالم جسمانی به منزلهٔ سایه است که از عالم عقل رسیده است . آنچه در عالم مثال وعالم عقل است بمنزله اصل ، اما موجودات و ترتیبات در عالم جسمانی بمنزله فرع میباشد . کسانی که به مثل افلاتونی معتقد هستند چنین نیست که برای حیوانیت یک مثل و برای دوپا بودن و یا برای صاحب پرو بال بودن مثال دیگر . . . قائل شوند بلکه عقیده دارند درمقابل هرآنچه دارای نوع جسمانی مستقلی است یک ذات نورانی در عالم غیبت و مثال واقع شده است و ازاین ذات نورانی وقتی سایه در عالم جسمانی پدید آید اگر شکر باشد شیرین و اگر مشک باشد دارای بو و عطر دلپذیر و اگر صورت انسانی یا حیوانی از صور نوعیه باشد صفات و خصوصیات نوع خود را دارا خواهد بود . و هر یک از این انوار مجرده مثال یکنوع از موجودات مادی و رب النوع و صاحب صنم و نگار شمرده میشود . "

اینک درپایان بررسی اجمالی که ازمقوله ی "مثل" در دستگاه فکری متفکران مسلمان بعمل آوردیم به اقلیم منور جهان شناسی شیخ اعظم احمد

احسایی نیز نظری میافکنیم . نخست آنچه که باید در همین موضوع به آن اشاره کرد اینکه دراین فصل کوشیدیم تا نه‌بتفصیل بلکه تا حد اشاراتی از این مسئله اساسی فلسفی یاد کنیم لذا در پرداختن به چگونگی این مقوله درجهان‌شناسی احسایی نیز جانب اشاره را نگاه میداریم و شرح دقیق این مسئله‌از نظرگاه شیخ‌مشایخ‌الهی احمداحسایی را به تحقیق کلانی که درباره "جهانشناسی‌شیخی" در دست تهیه داریم وامیگذاریم .

شیخ‌احمداحسایی که براستی گرایش و وجهه پیشرو و مترقی جهان بینی شیعی در آثار و نظرگاه علمی و فلسفی او متجلی است و ساخت فکری او برای انسان آینده میتواند بطور علی‌الاطلاق جامع‌ترین و غنی‌ترین و نظام جهان‌شناسی علمی و انقلابی را ارائه کند در بیان مفهوم مثل چون دیگر مفاهیم علمی و فلسفی دیدی انقلابی مبتنی‌برباطن و روح‌قرآن وعقل اخبار و جوهره فرهنگی ایرانی ارائه میکند و مالا بررسی از مفصل‌وگسترده است . با اینهمه ما در بیان نظریه او در این باب تنها به‌اشاره‌ای‌که او در شرح مشاعر ملاصدرا به این مقوله بعمل آورده است بسنده میکنیم .

شیخ متاله احمداحسایی در بیان مفهوم مثل بآن معنی‌که حقیقت این مقوله است چون دیگر موارد از کتاب مشاعر ملاصدرا نخست موضعی از مشاعر آخوند را که در آن به "مثل" اشاره کرده است نقل میکند و سپس به بررسی و نقد آن آغاز میکند . جملهٔ آخوندملاصدرا درمشاعر چنین‌است:

"بعد ذکر میکنم قواعد دقیق و لطیفی را و مباحث شریفی را که روی داده و خطور کرده است بما بفضل خدا و الهام او و این موکول‌میشود به معرفت معاد و علم نفس و حشر نفس و ارواح و اجساد و علم نبوات و

ولایات و . . . و اثبات مثل افلاتونی . . . " . پس از نقل این‌جملات شیخ احسایی بررسی عالمانه‌ای از موارد شمرده شده درآن قطعه بعمل می‌آورد و آنگاه به مقوله‌ی مثل افلاتونی می‌پردازد و چنین می‌آورد .

و اما مثل نوریه‌ی افلاتونیه به‌ضم میم و ثاء و آن عبارت است از صورت‌های اشیاء . بعضی از حکما به افلاتون چنین نسبت داده‌اند که گویا او صورت‌های اشیاء را حقایق و وجود اشیاء میداند و آنهارا در ذات مبداء فیاض ثابت میشمارد . وآنان نیز که چنین نسبتی به افلاتون می‌دهند عبارات خودشان نیز با همین معنی مطابق است . بنابراین این گروه همه اشیاء را در ذات خدای متعال بنحوی‌اشرف‌تر ازآنچه که درذات خود اشیاء است ثابت میدانند . "

شیخ الهی احسایی سپس در مقام نقل‌قولی که‌موید این‌گمان باشد قطعه‌ای را از ملامحسن‌فیض میآورد که درآن ملامحسن باور آورده است که "همانا برای اشیاء یعنی همه اشیاء وجودی است در ذات خدا بعد از مرتبه علم خدا بذات خودش: بعدیتی از حیث‌ذات و رتبه بدون اینکه در ذات خدا بسبب تکثر اشیاء و بعلت وقوع اشیاءکثرتی لازم‌بیاید بترتیبی‌که‌کثرت در وحدت جمع میشود . ملامحسن به نقل شیخ احسایی باز در اثرش‌بنام "کلمات مکنونه" آنجا که بذکر وجود عالم پرداخته است مینویسد : مسلما" وجود و هستی در ذات خدا پوشیده و مستور بود بنحوی که "معدوم‌العینی" بود ، اما همان وجود و هستی معدوم‌العین که از لحاظ عینیت هنوز بوجود نیامده بود برای بوجودآمدن ازطریق "امر" یا "باش" خداوند قابلیت داشت و همینکه فرمان باش صادر شد اراده موجد باین وجود تعلق گرفت و دریک

چشم بهم‌زدن "امر" خدا به آن وجود معدوم‌العین متصل شد و ظاهر شد . وجودی که در خدا بالقوه موجود بود بالقوه "ظاهر بالفعل شد . پس ظاهر کنندهٔ آن وجود معدوم‌العین خداوند است و آنچه که موجود شده "ذات" خود همان معدوم‌العین است که برای موجودشدن استعداد و قابلیت داشته است . پس اگر قبول و پذیرندگی آن وجود معدوم‌العین برای موجود شدن نبود بوجود نمی‌آمد .

نتیجه آنکه خداوند چیزی را بوجود نیاورده مگر "عین "آنچه‌را که در علم خدا بوده است . بزبان روشن‌تر معنای این بیان اینست که وجود فعلی شیی چیزی نیست مگر عین همان‌چیزی که درعلم خداوند ثابت بوده است . بجهت استعدادی ذاتی که برای خوب یا بد شدن داشته است پس وجود موجود نکرده است او را مگر خدا و وجودش را بحق بسته است و در حق است و ملامحسن فیض بادامهٔ این بیان که از لحاظ شیخ آکنده از نقص است می‌پردازد و مینویسد : میگوئیم که ذات اسم باطن ، بعینه ذات اسم ظاهر است و قابل بعینه فاعل است . پس عین غیرمجعول عین خدای تعالی است پس فعل و قبول برای خدا بمنزله دو دست هستند و ذات واحد است و کثرت نقوشی هستند لذا درست شد که او ایجاد نمی‌کند چیزی را "مگر" نفس آن چیز را و نیست شیئ مگر که ظهور خداست . شیخ احسایی پس از نقل بیان ملامحسن فیض بتاکید مینویسد که گفته فارابی نیز چنین است تا بدانجا که اعتقاد آورده است که کل متحد میشود نسبت بذات خدا . پس اوست کل در وحدت" پس از نقل این‌گفته‌ها شیخ‌احسایی باتوانمندی خود به توجیه مقوله مثل می‌پردازد و می‌نویسد " و اما کسی که مراد افلاتون را

بشناسد میداند که افلاتون آنچه را که از "مثل" اراده کرده است "عنصر اصلی" است که از آن اشیاء خلقت شده است. چه افلاتون همان چیزی را از "مثل" قصد میکند که مشایخ او اراده‌کرده‌اند و آنان‌نیز حکمت را از انبیاء گرفته‌اند. چنین است که می‌بینیم افلاتون "ذات خدا" مینویسد و "ذات مطلق خدا" مقصود اوست. باین معنی که آن ذاتی‌است برای‌خدا و متعلق به خدا و آن ذات‌را خداوند بخودش منسوب‌داشته بجهت‌تشریف و شرافت آن. شیخ احسایی در اینجا به نقل آیه‌ای از قرآن مبادرت می‌ورزد که بروشنی نشاندهنده و موید ادعایی است که می‌کند " و در او از روح خودم دمیدم " پس از آن خبری را از امام روایت میکند که بتصریح مفهوم مثل یا "اصل‌اشیاءرا" از لحاظ حکمت اسلامی و عقلیات‌قرآنی و "همبودگی" این دو اصطلاح نزد افلاتون و عقلیات قرآنی روشن می‌سازد. به‌نقل شیخ احسایی امام در وصف نفس‌های شریفه خودشان که مالا اصل همه اشیاء نیز هست میفرماید: " اصل آن عقل است و از آن گشوده شده و آفریده شده و از آن پرشده است و هم آن اشارت و دلالت‌میکند بآن‌عقل و بازگشت نفس بسوی عقل است هنگامیکه نفس بحد کمال رسید و شباهت به عقل پیدا کرد و از آن نفس‌آفریده شده‌اند موجودات و بازگشت آنان به نفس است‌که‌اصل آنان است پس آن "نفس" ــ اصل‌اشیاءــ ذات‌الله علیاست. و کسی که‌آن‌نفس را شناخت هرگز به‌رنج و تعب نیافتادو هرکس نسبت بآن جاهل ماند ناکام مانده‌است "اینک پس‌از هزار و اندی سال بخوبی میتوان دریافت که فلسفه اسلامی مشایی و اشراقی به‌دلیل جدا ماندن از روح و جوهر عقلیات قرآنی و عقل اخبار چگونه از درک یکی از اساسی‌ترین مسائل عاجز بوده است و

اینک‌بروشنی میتوان دریافت که‌چگونه مثل افلاتون در حقیقت بیانگر همان مقوله‌ایست که تفکر فلسفی بآن "اصل بنیادی" عالم آفرینش نام داده‌است.

شیخ‌احسایی متفکر نامدار ایران پس از روشن ساختن مرجع اصلی مقوله مثل باین نکته اشارت میورزد که: و اما در چگونگی و چه‌بود این‌اصل بین‌علما و فلاسفه اختلاف بوده است گروهی آن را آبی "الماء" دانسته‌اند که از آن هرچیزی زنده است و هر زنده‌ای از آن آفریده شده‌است و دیگران گفته‌اند که آن اصل "وجود" است و پاره‌ای آن‌را "عقل" دانسته‌اند و پاره‌ای عرش و گروهی دیگر آن را "لوح" گفته‌اند. اما حقیقت اینست‌که جمع بین همهٔ اینها ممکن است. و در اینجاست که یکی از مواضیع درخشان "جامع نگری" و واقع‌گرایی جهان‌بینی احسایی تجلی می‌کند. شیخ پس از آن به "جمع عقلایی" بین این باورهای گوناگون آغاز میکند و مینویسد:

کسی که گفته است آن اصل "وجود" است‌از آن "هیولی" را قصد میکند همانطور که آن را سابقا" بیان کردیم و کسی -که‌ٔ گفته است آن اصل آب "الماء" است در آن پیروان‌ظاهری ظاهرمطلب را گرفته‌اند و اهل باطن آن را تاویل به "وجود" کرده‌اند و اهل‌تاویل آن‌را به "هیولی" معنی‌کرده‌اند و چنین کرده‌اند از این لحاظ که آن اصل میتواند "صورت‌های" بی‌نهایت بخود بپذیرد و کسی که گفته است آن اصل "عقل" است از این‌بیان چیزی از آن اصل را اراده است که با آن معانی اشیاء، مجرد از مدت زمانی، و مادهٔ عنصری و صورت بینادی و نفسی و مثالی در نظر است. و کسی‌که گفته است آن اصل "عرش" است اراده کرده است باینکه درعرش "مثال" هر چیزی هست همچنان که روایت شده است از امام‌صادق (ع) فرمود: "مومنی

نیست جز اینکه برای او در عرش مثالی است." پس هرگاه مشغول رکوع و سجود مثال او هم که در عرش است همین کار را انجام میدهد پس در این هنگام فرشتگان باو درود می‌فرستند و برای او طلب آمرزش میکنند و اگر بنده‌ای به گناه مشغول شد خداوند بر مثال او پرده‌ای می‌افکند تا اینکه فرشتگان به آن گناه اطلاع نیابند. و این است تاویل قول‌امام: ای‌کسی که خوب را ظاهر و آشکار میسازی و زشت را میپوشانی." و باز خطبه‌البیان از امام است که در عرش"مثل چیزهایی که خداوند درخشکی و دریا خلق‌کرده است می‌باشند و اشاره باین است قول خداوند آنجا که می‌فرماید: نیست چیزی جزآنکه در نزد ما خزاین اوست. و کسی که گفته‌است آن اصل "لوح" است اراده کرده است "نفس‌کلیه" را که محل خلق ثانی و عقد اول است.

شیخ احسایی حکیم‌نامدار الهی‌ایران پس‌از تحلیل خردمندانه‌ای از این موارد به اصل اتحاد عاقل و معقول از نظر ملاصدرا میپردازد وضمن دامه بحث از "مثل" باردیگر نظریهٔ وحدت‌وجودی ملاصدرا را به‌انتقادی قاطع می‌گیرد. طبیعی است ادامه این‌بحث بیش‌ازاین ازحوصله این‌وجیزه خارج است و مناسب آن است که دامن این‌بحث را درهمین موضع برچینیم ما آنچه را که بار دیگر باید بیادها بیاورم اینکه با شیخ احمد احسایی و جهان‌شناسی نیرومند او تفکر فلسفی ایران مسیری دیگر و بنیانهایی دیگر یافته است، مسیری که یقینا" هدف آن روان‌شناسی مطلق آگاهی و خرد ست و بنیانهایی که تماما"انقلابی‌است.باجرئت و اعتراف آگاهانه میتوانم گفت که نسل معاصر وطن ما تنهاباگرایش‌به‌جهان‌شناسی دیالکتیکی وجامع‌ـ برای شیخ احسایی است که می‌تواند با توجه به تمامی عناصر عالی فرهنگ

ایرانی و عقلیات تشیع جهان‌بینی نیرومند و تماما " آگاهی پی‌بریزد بامید آنروز. انشاءالله.

۱–ر–ج مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی از هانری‌کربن. ترجمه دکتر فریدون بهمنیار.

۲–ر–ج همان کتاب

۳–ر–ج همان کتاب

۴–ر–ج اسحقیه از حاج‌محمدخان کرمانی چاپ‌سعادت کرمان‌ص۴ و ۵

۵–ر–ج همان کتاب ص۵

۶–ر–ج اسحقیه ص ۵ – ۶

۷– همان کتاب

۸ –ر–ج مجمع‌الرسائل فارسی شماره۳ رساله اول از حاج‌محمدکریم خان کرمانی چاپ‌سعادت کرمان.

منابع مورد رجوع در این کتاب

۱ مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی : از هانری کربن ترجمه دکتر فریدون بهمنیار

۲ اسحقیه : ء" حاج محمد خان کرمانی چاپ سعادت کرمان

۳ مجمع الرسائل فارسی شماره ۳ : از حاج محمد کریم خان کرمانی چاپ سعادت کرمان

۴ دروس ینابیع الحمکه : از حاج محمد خان کرمانی نسخه خطی

۵ دروس لب‌الباب : از حاج محمد خان کرمانی چاپ سعادت کرمان

۶ دوستی دوستان : از حاج عبدالرخان ابراهیمی

۷ رجوم‌الشیاطین : از حاج محمد کریم خان کرمانی چاپ سعادت کرمان

۸ دروس تاویل الاحادیث : از حاج محمد خان کرمانی . چاپ سعادت کرمان

۹ فلسفه‌ی عالی یا حکمت صدرالمتالهین نگارش جواد مصلح از انتشارات دانشگاه تهران

بسم الله الرحمن الرحیم

این وجیزه پایان یافت در حالیکه بسیارسخنهاگفته‌نیامد. چنانکه از ظاهر آنچه در این وجیزه آمده پیداست اعتقاد فلسفی فرزانه نامدار ایران ملاصدرای شیرازی بویژه در حوزه وجود مورد مطالعه ای انتقادی قرار گرفته است. ولی این‌عمل هرگز بمعنای آنچه‌ازقدربزرگ‌آن‌فیلسوف بزرگ چیزی بکاهد نبوده و نیست ملاصدرا به یقین فرزانه‌ای ماندنی‌در تاریخ فلسفه این سرزمین است واگر در این کتاب ضمن قیاس باجهان ـ شناسی شیخی‌موضوع انتقاد قرار گرفته‌است صرفا" ارائه‌یک‌پژوهش‌علمی برکنار از هر گونه بغض خیره سرانه است.

با اینهمه من از همه دانش پژوهان میطلبم که با ارزیابی وبررسی آنچه در این وجیزه آمده در روشن ساختن آنچه که‌واقعیت است‌مرا مدد کنند وحق واقعی بزرگان اندیشه‌ای را که دراین‌مطالعه‌یادشده‌اندمشخص سازند.

منتشر شده است:

گذرگاه شعر نو — گردآورنده احمد لاهوتی

سفرنامه ابن فضلان — ترجمه سید ابوالفضل طباطبائی

سیمای بزرگان — تألیف: مرتضی مدرسی

خاطرات ماموریتهای من در آذربایجان بقلم: سرلشکر احمد زنگنه

مرکز پخش

انتشارات شرق

تلفن ۳۰۱۵۷۶

شماره ثبت ۵۶۱

۱۲۰ ریال